NUOVA SERIE ANNO V - 1927 FASCICOLO III

"DIDASKALEION,,

STUDI DI LETTERATURA E STORIA CRISTIANA ANTICA

DIRETTORE: **PAOLO UBALDI**

REDATTORE: **Sisto Colombo**

• • •

DIREZIONE E REDAZIONE
Via Madama Cristina, 1
TORINO (106)

AMMINISTRAZIONE
S.E.I. - *Corso Regina Margherita, 174*
TORINO (109)

TORINO
SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
Corso Regina Margherita 174

TORINO - Via Garibaldi, 20 GENOVA - Via Petrarca, 22-24r ROMA - Via due Macelli, 52-54
MILANO - Via Bocchetto, 8 PARMA - Via al Duomo, 20-26 CATANIA - Via Vitt. Eman., 135

SOMMARIO

Il dogma della Divinità nel « Corpus Dionysiacum » *(continuazione e fine)* . . . . . Dott. Sartori.
Venanzio Fortunato . . . . Umberto Moricca.
Lattanzio Apologeta . . . . G. Molignoni.
Recensioni.

PROPRIETÀ LETTERARIA

IL DOGMA DELLA DIVINITÀ NEL « CORPUS DIONYSIACUM ».

(Continuazione e fine V. num. preced.).

CAP. VIII.

DIO È L'ONNIPOTENTE CHE L'UNIVERSO CONSERVA. SUOI RAPPORTI COL TEMPO.

> Λέγομεν τοίνυν, ὅτι δύναμίς ἐστιν ὁ Θεός, ὡς πᾶσαν δύναμιν ἐν ἑαυτῷ προέχων καὶ ὑπερέχων...
> ... καὶ ὡς παντοκράτορα...
>
> Affermiamo quindi Dio come colui nel quale ogni potenza preesiste ed emerge...
>
> *De Div. Nom.* Cap. VIII, § 2
>
> « ... e come colui che l'universo contiene... ».
>
> *Ib.* Cap. X, § 1.

L'autore ci ha fatto conoscere la Divinità attraverso le affermazioni trascendentali, che di Lui predicano la visione universale, l'Ente supremo e la vita iniziale degli esseri. Ora ci introduce nello studio, che noi osiamo chiamare: della magnificenza esterna. Dio, infatti, quantunque perfettissimo in se stesso, non è un punto convenzionale posto dalla ragione umana al di là del tutto, inerte e muto, ma è la causa sostanziale collegata all'universo creato dall'attività più feconda, che può scaturire dalla onnipotenza, per cui Egli il Sapiente, il Giusto, il Buono, il Pacifico, il Santo parla negli

esseri il linguaggio sublime della sua esistenza. L'atto, che anzitutto ci colpisce nella contemplazione della Divinità, è quello che manifesta una potenza senza limiti, e non già fine a se stessa, ma tale da trattenere altresì sotto l'azione propria conservatrice quanto ha prodotto.

Dio è l'onnipotente (παντοδύναμος) e il conservatore d'ogni cosa (παντοκράτωρ). Se noi consultiamo la Sacra Scrittura ci incontriamo assai di frequente in espressioni, le quali descrivono Dio superiore in se stesso ad ogni potenza reale e possibile, la potenza assoluta e separata dalle stesse potenze celestiali. Queste espressioni ci fanno rimanere perplessi nella definizione della potenza divina, poichè come concepiremo e denomineremo una potenza, che bensì esiste, ma è al di là di ogni potenza?

L'Autore risponde riallacciandosi ai concetti espressi nel capitolo precedente riguardo la vita. Anzitutto, quindi, dobbiamo renderci ragione perchè Dio dicesi la potenza. Egli è la potenza, dapprima, perchè la possiede a priori, cioè in antecedenza assoluta, e la possiede in grado superiore a qualsiasi altra (1); poi, perchè di ogni potenza è la causa (2), e non già inattiva, ma operosa, in quanto che l'universo fu prodotto da essa, la quale per questo in verun modo fu scossa nella sua essenza o umiliata (κατὰ δύναμιν ἄκλιτον), nè subì quella qualunque limitazione d'energia che riscontriamo nelle creature dopo il lavoro (κατὰ δύναμιν ἀπεριόριστον), poichè, « non in vim inclinatus operatur, sed immotus, neque in propria fortitudine inflexus res producit; non clauditur (ἀπεριόριστον) tamquam in aliquo viribus deficiat, sed Dei virtus in virtute omnia faciendi semper aperit » (3).

L'operosità della potenza divina è tale da essere la causa altresì del principio essenziale di essa sia in genere che in

(1) δύναμίς ἐστιν ὁ Θεός, ὡς πᾶσαν δύναμιν ἐν ἑαυτῷ προέχων καὶ ὑπερέχων. De Div. Nom. Cap. VIII, § 2.
(2) καὶ ὡς πάσης δυνάμεως αἴτιος. Ib.
(3) S. Maximi Schol. ad locum.

specie (1); perciò giustamente l'Autore continua a spiegare il perchè viene predicata di Dio, esaltandola come infinita.

Dio è infinitamente potente (ἀπειροδύναμος), non solo perchè è il fattore di ogni potenza seconda, ma anche perchè è tale da trascendere, nella sua costituzione ontologica questa e se stesso considerato come potenza assoluta; dessa, in verità, non è che l'Ente sotto l'aspetto di operosità (2). Inoltre è infinitamente potente, in quanto che dalla sua trascendente esistenza può eminentemente, cioè senza contatto sostanziale di comunicazione, produrre (ὑπερδύνασθαι) infinitamente infinite altre potenze e far sì, mediante il continuo proprio influsso attivo, che giammai abbiano a venir meno in se stesse; dal che appare evidentemente che Dio di continuo regge e perpetua quanto ha creato. Tale potenza ineffabile, inconoscibile, inscrutabile, nella esuberanza di se stessa rende potente quanto per sua natura è debole, non permettendo che sfugga all'azione sua conservatrice neppure la più remota fibra che pulsi di vita, poichè ancor in questa penetra e impone la sua forza, come avviene nel senso della vista, di cui anche l'ultimo grado di forza percettiva riesce avvertire gli splendori della luce, e nel senso dell'udito, di cui l'ultima vitalità dei suoi mirabili e diversi congegni recettivi riesce ad afferrare il rimbombo dei suoni più violenti; al di là di questi ultimi gradi sensitivi, nulla è qualsiasi luce, nullo qualsiasi suono. Dal fatto che la potenza divina è infinita ne consegue che dessa pervada ogni ente, così che niuno esista privo di una certa potenzialità. Perciò l'infinita potenza di Dio rende potente la creatura intellettuale, cioè gli Angeli, la razionale, cioè gli uomini, la sensibile, cioè gli animali, la vegetativa, cioè le piante, la sostanziale, cioè tutte le altre creature e finalmente l'essere universale stesso, che in tanto è, in quanto proviene da essa che è al di sopra di ogni

(1) καὶ ὡς αὐτοῦ τοῦ εἶναι δύναμιν, ἢ τὴν ὅλην ἢ τὴν καθ' ἕκαστον αἴτιος ὤν, l. c.

(2) καὶ ὡς ἀπειροδύναμος, οὐ μόνον τῷ πᾶσαν δύναμιν παράγειν, ἀλλὰ καὶ τῷ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ τὴν αὐτοδύναμιν εἶναι. l. c.

essenza; « id est – nota S. Massimo – impossibile erat aliquid omnino esse, nisi divina virtute illud producente ». Nei riguardi della creatura intellettuale, ossia degli Angeli, l'Autore specifica l'influsso della potenza divina ed avverte che dessa agisce su di loro in varii modi. Anzitutto, infatti, Dio fa sì che gli Angeli abbiano un essere immutabile (1), perchè sono a Lui conformi (αἱ θεοειδεῖς... δυνάμεις); in secondo luogo influisce nella loro intelligenza, la quale perciò, come spirituale ed immortale apprende senza amminicolo di sorta quanto è o può divenire oggetto di scienza, senza alcuna interruzione; in altre parole: la loro intelligenza è sempre in funzione; in terzo luogo, la potenza infinita di Dio comunica agli Angeli quella bontà, per cui ancora sono conformi a Lui, che è stabile e completa nella sua sostanza e pervasa pur tuttavia dalla gioia continua del desiderio di essa, così che il possesso e il desiderio della bontà convergano in un atto solo, che noi crediamo poter denominare: la potenza del bene in atto. Ma non solo negli Angeli, ripete l'Autore (2), si trasfonde l'inesauribile potenza di Dio, bensì ancora negli uomini, negli animali, nelle piante, nella natura universale. Questa trasfusione si manifesta sopratutto nei tre punti cardinali che reggono l'universo, cioè l'unità, l'individuazione e l'ordine. Riguardo all'unità, la potenza di Dio fa sì che gli esseri simili si appetiscano fra di loro e si conglutino per la perpetuità della loro specie in una costanza indefettibile, « id est – nota S. Massimo – omnium semina, seu elementa ad congressum moderate prodeuntia, et inter se mixta et leviter accedentia, ducit in virtutem sensilia similia generandi » (3). Riguardo alla individuazione, consolida i singoli enti nella loro specifica ragione di essere, così che non abbiano nè a confondersi nè a mescolarsi, a confondersi nella socievolezza distinta del proprio carattere, a mescolarsi nella riproduzione

(1) ἐξ αὐτῆς καὶ τὸ εἶναι ἀμεταπτώτως ἔχουσι. Cap. VIII, § 4.
(2) L. c. § 5.
(3) S. Maximi Schol. ad locum.

individuale, mantenendo così la pluralità degli esseri nella propria specie. Finalmente, riguardo all'ordine, Dio conserva negli esseri il principio di convergenza vicendevole, per cui tutti esistono per ciascheduno e ciascheduno per tutti, e li dirige inoltre nella propria bontà, ossia perfezione, al fine. In modo particolare, la potenza infinita di Dio conserva dalla corruzione, nella loro immutabilità sostanziale, le immortali vite immacolate delle unità angeliche [1]; conserva immutabili nel loro ordine le sostanze celesti del sole, della luna e delle stelle; fa che gli enti continuino nella loro esistenza; a somiglianza dei movimenti astrali, distingue i tempi nella loro circonvoluzione, in quanto sempre avanzano e sempre ritornano; rende inestinguibile nel suo principio essenziale, ossia in genere, il fuoco e perenne l'esistenza delle acque nel corso dei fiumi e nel flusso e riflusso dei mari; limita la funzione dell'aria nella sua disposizione ad effondere l'acqua; colloca la terra senza alcun sostegno e mantiene la sua fecondità generativa integra, ordinata « dum scilicet ex seminibus terrae mandatis similes plantae nascuntur [2]; coordina fra di loro gli elementi destinati alla fusione generativa della specie, poichè mantiene fra di essi una proporzione armonica, trattiene in ciascheduno il proprio principio attivo o passivo, affinchè la fusione non apporti corruzione dell'uno o dell'altro e finalmente ne conserva il carattere individuale; vincola fra di loro l'anima e il corpo; muove nelle piante le funzioni della nutrizione e dello sviluppo; e finalmente, riguardo alla natura universa, stabilisce le funzioni essenziali di tutte le cose e il posto ossia il grado indissolubile dell'universo genericamente considerato. A tutto questo si aggiunga che la potenza divina infonde alle creature destinate alla divinizzazione, la forza richiesta per il conseguimento di essa, vale a dire la grazia, che fa « divinae consortes naturae » [3].

(1) τὰς ἀθανάτους τῶν ἀγγελικῶν ἑνάδων ζωὰς ἀλωβήτους διαφυλάττει. l. c. § 5.

(2) S. Thom. In lib. De Div. Nom. Cap. VIII, Lect. II, pag. 258.

(3) II Petri Cap. I, v. 4.

L'Autore, a questo punto della trattazione, ricorda l'episodio avvenuto a Pafo fra S. Paolo e il Mago Barjesu, ossia Elimas, come tradusse S. Luca in greco il nome ebraico [1], e mentre S. Luca non specifica il soggetto del contraddittorio fra il Mago e l'Apostolo, egli riporta come certo che gran parte della questione deve essersi aggirata sull'onnipotenza di Dio. Infatti S. Paolo diede a proposito una solenne lezione sia al Mago che ai presenti, dimostrando l'esistenza di essa coll'ottenere da Dio che Elimas diventasse immediatamente cieco. Costui, secondo l'Autore, avrebbe obbiettato a S. Paolo nei riguardi dell'onnipotenza divina, una sua frase comunicata a Timoteo [2]: come è che Dio è onnipotente, quando tu stesso dici che non può negare se stesso? S. Paolo rispose col miracolo, l'Autore risponde colla dottrina. Anzitutto, egli manifesta il timore, nel combattere una tale obbiezione, di essere creduto di compiere una prodezza ridicola, poichè in realtà si tratta di distruggere un castello di carta fondato sull'arena, poichè quanto oppose Elimas non ha alcun fondamento. Pur tuttavia egli ragiona a questo modo: essendo Dio la verità per essenza, se nega se stesso, viene meno nella verità; ora, siccome la verità e l'ente sono la stessa cosa, ne viene di conseguenza che venendo meno nella verità, viene altresì meno nell'essenza ciò che è perfettamente assurdo. È chiaro, quindi, che il dire: Dio non può negare se stesso, è eguale al dire: Dio non può venir meno nell'essenza. E come il dire: Dio *non* è il *non* ente è l'espressione massima che dichiara l'essere assoluto — così il dire: Dio *non* può *non* potere o *non* sa *non* sapere, manifesta la massima potenza e la massima sapienza. Elimas, soggiunge l'A., è simile all'atleta che fende l'aria coi pugni, immaginando avversarii che non esistono, e gloriandosi, quando la stanchezza lo fa smettere, di averli tutti vinti: è un povero illuso.

(1) Act. Ap. Cap. XIII, v. 6-11.

(2) Ad Timoth. II, cap. II, v. 13; cfr. Ad Hebr. Cap. VI, 18; S. Thom. De Potentia, q. I, art. VII.

L'espressione di S. Paolo, adunque, anzichè offendere la dottrina dell'onnipotenza di Dio, la conferma e ci invita a lodarlo superiore ad ogni potenza (τὸν ὑπερδύναμον Θεὸν ὑμνοῦμεν), poichè la sua potenza si estende all'universo intero, la sua beatitudine è perfetta per la pienezza di ogni bene che ha in sè, la sua è la sola vera potenza, in quanto che è nella sua natura indipendente ed egli solo domina la perennità del tempo. Ci invita ancora a lodarlo come l'essere nel quale veruna scomposizione o deficienza può avvenire, poichè è immutabile ed eterno (1). E queste lodi possono ancor più crescere in valore, se si considera che desse affermano in Dio realtà di sua natura superiori e preesistenti ad ogni cosa, poichè l'universo proviene da Lui che effonde generosamente la copia della sua potenza (2). Dio è così potente da pervadere e infondere vigore in ogni essere; ma la sua potenza non s'arresta qui, essa si esplica e quasi sazia ogni esigenza del creato, in quanto che tutto lo trattiene e investe di sua infinita forza. È così che Dio ci appare ancor più magnifico nella sua potenza, poichè il tutto, non solo regge, ma altresì conserva: Egli è l'onnipotente (παντοκράτωρ) (3). Infatti Iddio è il cardine, la base dell'universo; egli tutto contiene e circonda, colloca, fonda e limita; per Lui l'universo conserva la sua integrità di essenza e di misura, da Lui, universale radice, parte l'embrione di ogni cosa ed a Lui ritorna, poichè di tutto è la base incommensurabile (ὡς πάντων ἕδραν παγκρατῆ), il vincolo e la custodia di ogni armonica correlazione e il dominatore che non permette gli sfugga e si disperda veruna cosa. Egli però non è il dominatore che si incontra nelle associazioni delle creature, bensì è colui che trattiene i suoi sudditi sotto il suo comando e il suo governo, senza per nulla esser parte di loro (ἀμιγῶς τοῖς διοικουμένοις ἐπάρχουσα); il suo dominio,

(1) I[a] ad Thimoth. Cap. VI, 15. « ...beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem... ».
(2) Epist. Cathol. B. Iac. Cap. I, 5.
(3) De Div. Nom. Cap. X, § 1.

inoltre, è desiderabile ed amabile, poichè la sua costituzione legislativa comprende obblighi connaturali. « Lex enim Dei, commenta S. Tommaso, est cuilibet creaturae infixa naturalis inclinatio ipsius ad agendum id quod convenit ei secundum naturam. Et ideo sicut omnia tenentur a desiderio divino, ita tenentur a legibus eius, secundum illud Psalmi CXLVIII, 6: « Praeceptum posuit et non praeteribit » super aliqua creatura. Et propter hoc etiam dicitur de divina Sapientia, quod suaviter omnia disponit (Sap. VIII, 1) » ([1]). Inoltre il suo dominio è desiderabile ed amabile, poichè le creature si sentono inclinate ad obbedire ai fini particolari della loro esistenza, a conseguirli effettivamente nella dolcezza che si spreme dall'amor di Dio, conservatore e bontà indefettibile, sia nei riguardi di sè stessa, che nei riguardi delle creature.

Passiamo ora a considerare quali relazioni abbia Iddio, onnipotente e conservatore immutabile dell'universo, col tempo, colle mutabilità cioè delle creature. L'Autore aveva già affermato (Cap. V, § 5 - De Div. Nom.) Dio principio e causa del tempo, in quanto che Egli solo è l'Ente assoluto dal quale prende moto quanto vi è di spirituale e di materiale; qui, invece, riallacciandosi ad espressioni e a fatti Scritturali, vuol rendere ragione sia di quelle che di questi. E lo scopo è chiaro: egli insiste continuamente nei suoi trattati nel presentare la Divinità come il principio non principiato e causa assoluta di tutti gli esseri, e, affinchè nessuna ombra possa essere in qualche modo proiettata sopra questa sua purissima concezione teologica, espunge, per mezzo di retta esegesi, sia le espressioni che i fatti presentati dalla Sacra Scrittura, donde possa sorgere dubbio qualunque sulla Divinità. L'Autore ha presente due luoghi della Scrittura: il primo (Gen. Cap. XVIII) riguarda l'apparizione di Dio nella convalle di Mambre ad Abramo; il secondo, la visione di Daniele (Daniel. Cap. VII, v. 9). Ad Abramo Dio comparve nelle forme umane della virilità, accompagnato da due Angeli vigorosi,

([1]) In lib. De Div Nom. Cap. X, Lect. I[a], pag. 280-281.

che poi si recheranno a distruggere Sodoma e Gomorra; a Daniele, invece, si mostrò nelle forme umane della senilità, così da poter applicargli l'epiteto: « Antiquus dierum ». Dio, adunque, è egli pure soggetto al movimento di un prima e di un poi? Se ciò fosse, l'aseitade, sua essenza metafisica, più non potrebbe essere sostenuta. Quindi è che l'Autore spiega, perchè Dio fu chiamato da Daniele: « Antiquus dierum ». Mentre altrove (Cap. V, § 4) ha dichiarato che Dio è il principio e la misura della perennità degli esseri, in quanto è la causa assoluta e prima di ogni cosa, qui interpreta l'epiteto: « Antiquus dierum », richiamandosi al medesimo luogo citato, ma restringendo l'applicazione alla frase, che connota il senso di consostanzialità, più che il senso di causalità, la quale suona così: egli è il tempo dei tempi, colui che esiste prima di ogni tempo, αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων, ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων. Nella comune accezione della parola, antico significa ciò che esiste da molto tempo; nel suo intimo senso invece implica il significato di priorità nell'esistenza. Ora Dio può veramente esser chiamato antico, sia secondo l'uno che secondo l'altro significato. Egli è, dice l'Autore, l'evo e il tempo di tutte le cose, ha di queste quindi l'età, chè *evo* indica la durata che misura l'essere (ἀεί - ὤν) e *tempo* la durata che misura il divenire e il muoversi (1).

Inoltre, egli antecede i giorni, i quali segnano l'avvicendarsi delle tenebre e della luce, l'evo, che registra perennemente la successione di essi; antecede finalmente il tempo, che è come la proiezione di tali vicende. Si deve però notare che Dio è l'evo e il tempo, non già in quanto ha in sè una durata, ma in quanto di ogni durata è il principio ed il termine; la sua priorità, poi, non è quella che copula l'effetto colla causa. Egli in verità è il moto immobile e la causa di ogni movimento (2). Nessuna idea di contraddizione, adunque, può sorgere dalle diversità di forme, nelle quali

(1) Cfr. S. Thom. In lib. De Div. Nom. l. c., pag. 281.
(2) Cfr. De Div. Nom. Cap. IX, § 8-9.

Iddio apparve ad Abramo e a Daniele, poichè sia la forma giovane e vigorosa, che la forma senile convergono in sè il concetto dell'eternità divina, in quanto che la prima attribuisce a Dio l'insenibilità, la seconda afferma la di Lui esistenza quando le cose cominciarono ad aver principio (1); oppure, soggiunge l'Autore, in quanto che, secondo l'una e l'altra precede tutte le cose; o, finalmente, come apprese dal suo maestro, in quanto che la senilità connota la priorità nel tempo, l'età prima invece la dignità nella serie dei numeri poichè « quanto in numeris aliquid minus procedit, tanto prius est: unitas enim et numeri propinqui unitati, sunt priores his qui multum processerunt » (2). L'Autore, dilucidato questo punto Scritturale delle visioni, avverte di interpretare altresì rettamente quei luoghi della Sacra Scrittura, nei quali i vocaboli di eternità e di tempo sono adoperati indifferentemente parlando sia della Divinità che delle creature. L'interpretazione non sarà difficile, qualora si seguano le norme comuni della ermeneutica, e soprattutto si ponga mente alla natura del soggetto che ci è nota (κατὰ τοὺς συνεγνωσμένους αὐτοῖς προσυπακούειν τρόπους) (3).

CAP. IX.

DIO È LA SAPIENZA.

« ... Τὴν ἀγαθὴν καὶ αἰωνίαν ζωὴν καὶ ὡς σοφὴν καὶ ὡς αὐτοσοφίαν ὑμνῶμεν...

« ... Celebriamo la buona ed eterna vita sia come sapiente, sia come la stessa sapienza... ».

De Div. Nom. Cap. VII, § 1.

Le idee schematiche, che guidarono l'Autore nello studio della sapienza, quale attributo essenziale della Divinità, si riducono ai concetti di eminenza e di causalità della medesima;

(1) De Div. Nom. Cap. X, § 2.
(2) S. Thom. In lib. De Div. Nom. Cap. X, Lect. II, pag. 282.
(3) De Div. Nom. Cap. X, § 3.

a questi due concetti, poi, aggiunge la trattazione di alcuni corollarii, che si presentano sotto forma di questioni e che riguardano il come Iddio eserciti abitualmente la sapienza, nonchè il modo delle nostre acquisizioni scientifiche della Divinità, e termina spiegando perchè tale sapienza può essere chiamata ragione e verità. Anzitutto l'Autore si preoccupa di determinare quale sapienza si debba attribuire alla Divinità; l'esistenza di essa infatti è indubitabile, poichè emerge chiarissimamente dalla costituzione metafisica di Dio, ente di assoluta indipendenza, come atto primo e puro, da ogni materialità, come causa prima, da ogni effetto, come eminente, da ogni partecipazione (1). Non soltanto, egli dice, noi dobbiamo affermare che Dio è sapiente, ma altresì dobbiamo dire che Egli è la sapienza essenziale, anzi la sapienza causa eminente di ogni sapienza (2). In verità, Dio non solo ha una sapienza, sovrabbondante (ὑπερπλήρης) e una potenzialità di intelletto non limitata ad alcuna numerazione di oggetti, ma è ancora tale da superare qualsiasi ragione, ossia principio ordinativo (λόγος), qualsiasi forza intuitiva (νόος), qualsiasi capacità scientifica (σοφία). Ciò ha potuto ben comprendere S. Paolo, il quale, dopo essere stato realmente divinizzato (ὁ θεῖος ὄντως ἀνήρ), ha potuto constatare, come si espresse, che « quod stultum est Dei, sapientius est hominibus » I^a Cor. I, 25.

E la ragione di questa frase appare evidente sia se si considera l'instabilità e l'incertezza della scienza umana in confronto della divina che è perfettissima ed immutabile, sia se si avverte alla consuetudine delle Scritture, le quali quando attribuiscono alla Divinità epiteti di contenuto limitato e veraci soltanto in gergo umano, adoperano espressioni catafatiche.

(1) S. Tomaso, prendendo l'ispirazione dalla dottrina dell'Autore, dimostra come convenga la scienza in Dio in I^a Dist. XXXV, q. I^a a. I Solutio; cfr. I, C. G. Cap. XLIV; De Potent. q. IX^a a. V c, coll. q. VIII^a a. I c.; De Verit. q. II^a a. I; 8. S. Th. I^a q. XIV a. I; Metaph. lib. XII, Lect. VI, n. 2505 - 2507 (Ed. Marietti-Torino 1915); Opusc. III, Cap. 28-35.

(2) De Div. Nom. Cap. VII, § 1.

Infatti, lo splendore della luce divina è detto invisibile, colui che racchiude in sè ogni lode ed ogni nome è chiamato ineffabile ed innominabile, colui che è dovunque presente vien detto incomprensibile, e finalmente colui che può essere constatato in ogni cosa è dichiarato investigabile. Ci inganniamo assai adunque, quando vogliamo scrutare ciò che sta sopra di noi con gli amminicoli esclusivamente nostri, cioè del senso, poichè, se è vero che la mente nostra ha la capacità di intendere gli oggetti ad essa proporzionati, è altrettanto vero che non può afferrare come questi si uniscano, o meglio si colleghino con ciò che trascende la loro natura. Per noi non havvi altra via che quella di prescindere da quanto è nostro, ossia umano, per essere slanciati dalla forza del soprannaturale, che S. Tomaso chiama decisamente grazia [1], nel campo del divino. Determinata la qualità della sapienza di Dio, l'Autore, richiamandosi alla citata frase di S. Paolo (I[a] Cor. I, 25), ne sviscera, in modo affatto singolare e distinto da tutti i commentatori delle Lettere Paoline, il vero senso [2]. La sapienza di Dio, in verità, non ha per amminicolo la ragione, poichè la trascende, non ha per base l'intelletto, poichè in Dio la facoltà di intendere è sempre in atto rispetto a qualsiasi oggetto conoscibile, quindi può esser detta vana o stolta, in quanto che, nel linguaggio umano, tale vien chiamata, quando non ha per amminicolo la ragione e per base l'intelletto. Eppure dobbiamo esaltarla, poichè è dessa la causa, per così dire, sia delle potenze che degli atti sapienziali, cioè della ragione e dell'intelletto e della rispettiva prudenza

[1] In lib. De Div. Nom. Cap. VII, Lect. I, pag. 244.

[2] Ho detto il vero senso, in quanto che tutti gli esegeti non hanno bene atteso (Cfr. S. Maximi, Schol. ad locum) al momento logico della frase, la quale non va unita al valore del contesto, cioè dei versetti precedenti, i quali devono giustamente riferirsi alla Croce, ma deve essere considerata come un principio che rende ragione della diversità opposta delle cose nella mente di Dio e nella mente degli uomini, principio citato da S. Paolo per spiegare perchè il mistero della Croce viene stimato stoltezza. L'Autore si serve di esso per qualificare la sapienza della Divinità.

e della scienza. Ancora, è soltanto riferendoci ad essa, che possiamo in realtà denominare ogni scienza o intelligenza, poichè nasconde in sè tutti i valori sia della sapienza, riguardo agli ultimi perchè delle cose, sia della scienza, riguardo agli oggetti proporzionati dell'attività intellettuale creata (1). Una tale sapienza adunque, causa superiore di ogni sapienza e conoscitrice di ogni cosa, è la fattrice del perchè esiste la sapienza (2) e della sua realtà sia in generale, che in particolare.

L'influsso causale della sapienza divina, in particolare, può essere considerato negli Angeli, nell'anima ragionevole, nel senso e nei Demoni. Riguardo agli Angeli, l'Autore anzitutto richiama l'attenzione alla natura di essi e vi distingue due aspetti: nel primo aspetto essi vengono considerati come potenze atte a essere percepite dall'intelletto, cioè immateriali (νοητά), nel secondo, come potenze capaci di intendere (νοερά). Quindi afferma che dalla sapienza divina essi hanno una facoltà di intendere semplice, secondo la proprietà della loro natura, e beata, per l'unione prossima con Dio. È una facoltà, infatti, che percepisce l'oggetto divino direttamente, senza la necessità, che ha l'uomo, di comporre la scienza dapprima raccogliendo elementi e poi unendoli col mezzo del raziocinio, e senza desumerla da alcunchè di universale (3), poichè è libera da ogni vincolo colla materia e con ciò che trovasi in molti. La loro forza intellettiva, quindi, e la loro attività risplendono per due ragioni: la prima, perchè con veruna cosa sono costretti a confondersi; la seconda, perchè nessun contatto può macchiare la loro purezza; perciò gli Angeli sono in grado di contemplare i pensieri, cioè, i decreti divini e sono la espressione, quantunque limitata, della sapienza di Dio.

Riguardo all'anima, la sapienza divina si imprime in essa,

(1) Le parole testuali dell'Autore sono tolte dalla « Coloss. II, 3 ».
(2) Cfr. S. Thom. Cap. VII, Lect. II, ad locum, pag. 246; S. Theol. II^{a}-II^{ae}, q. XXIII ad primum.
(3) οὐδὲ ὑπό τινος κοινοῦ πρὸς ταῦτα συμπεριεχόμεναι. De Div. Nom. Cap. VII, § 2.

infondendole la facoltà di ragionare, in quanto che arriva alla conoscenza della verità, perlustrandone le proprietà dapprima e le operazioni che ne specificano l'essenza e poi unendole per scoprirne la causa diretta, dalla quale è facile giudicare della realtà degli effetti, ossia compie il processo logico della scienza, che è « cognitio rei per causam ». L'anima quindi è ragionevole, perchè osserva anzitutto i particolari e poi riesce chiuderli come in un circolo, in un tutto logicamente omogeneo, per il che diviene degna di essere equiparata alle intelligenze angeliche. Dice a proposito San Tomaso: « In processu rationis est quaedam convolutio ut circulus, dum ratio ab uno incipiens, per multa procedens, ad unum terminatur (1). » Riguardo al senso, la sua facoltà di percepire, essa pure deriva dalla sapienza divina, poichè ne è come l'eco, il riflesso (ἀπήχημα). « Infimum enim cuiuslibet processionis resonantia nominatur, ad similitudinem eius quod non potest sentiri de sono propter distantiam. Sicut enim ultimum vitae est in plantis, ita infimum cognitionis est in sensu. Nam divina sapientia est super omnem cognitionem; cuius primus effectus est cognitio intellectus angelici, quae tota in uniformitate consistit; secundus effectus est cognitio rationis quae multa ad unum convolvit; tertius autem effectus est cognitio sensitiva, quae circa multa diffunditur, sed uniformitatem cognoscere non valet » (2). Finalmente, anche l'intelletto dei demoni deriva dalla sapienza divina, in quella parte, però, che conservano di intelligenza retta, poichè nella parte depravata; nella quale appetiscono bensì il bene, ma nè lo conoscono più, nè lo vogliono conseguire, essi aberrano dalla sapienza. Davvero, adunque, la sapienza divina è il principio, dal quale deriva ogni intelletto, ogni ragione, ogni senso; davvero ne è la causa, il fondamento, la forza perfettiva e conservativa, il vertice al quale ogni cognizione deve tendere. A questo punto, sorge spontanea

(1) L. c. pag. 247.
(2) L. c. pag. 247.

nella mente dell'Autore una obbiezione che potrebbe muovere la filosofia neoplatonica; Plotino, infatti, come avverte Marsilio Ficino (1), avendo negato l'esistenza in Dio di azioni intellettuali e sensitive e, per conseguenza, la facoltà di percepirne gli oggetti, potrebbe osservare: come mai Dio, il quale non ha operazioni intellettuali, può intenderne gli oggetti ed, essendo al di là di ogni senso, può conoscere le cose sensibili?

L'Autore scioglie l'obbiezione opponendo, anzitutto, l'argomento di autorità e cita S. Paolo (Hebr. IV, 13), il quale afferma esplicitamente: « Omnia nuda et aperta sunt oculis eius, et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius ». Quindi soggiunge: come fu ripetuto tante volte, le nostre indagini nella divinità devono assolutamente partire dal concetto che le cose divine devono essere trattate da pari loro. Quando, adunque, si può dire che Dio non ha nè intelletto, nè senso, non si deve ciò intendere in modo che si affermi in Lui una privazione, una deficienza, ma bensì in modo da intenderlo, come colui che così supera ed eccede ogni intelletto ed ogni senso, da perfettamente trascendere sia l'uno che l'altro. Ed è per questo che possiamo dire che Dio è privo di ragione, poichè è sopra di essa, che è imperfetto, cioè non completo, poichè è la perfezione assoluta ed antecedente, e finalmente che è la caligine (2), che sfugge al tatto ed alla vista, poichè il suo splendore trascende ogni potenza percettiva del tatto o della vista. L'intelletto divino quindi conosce ogni cosa in un modo del tutto suo proprio (ἐξῃρημένῃ γνώσει), poichè la conosce nella sua causa iniziale, prima, perciò, della esistenza; così, ad esempio, conobbe gli Angeli prima che esistessero. Questo afferma la Scrittura stessa: « Qui novit omnia priusquam fiant. Dan. XIII, 42 », citata dall'Autore, alla quale espressione fa eco a vicenda ciò

(1) In Dionys. Areopag. Lib. De Div. Nom. Com. pag. 1104. Basileae, 1576.

(2) Cap. VI (pag. 132-135).

che si legge nell'Ecclesiastico Cap. XXIII, 29: « Deo antequam crearentur omnia sunt agnita ». Tale conoscenza delle cose, però, la Divinità non l'acquista dalle cose stesse, ma la ha già da sè ed in sè, in quanto che dell'universo intero, attraverso la sua causa, conosce antecedentemente e la causa formale immediata, ed il complesso di quanto può essere noto, e finalmente l'essenza stessa, poichè, come fu detto altrove (1), ogni essere preesiste nell'essere divino. Conoscendo Dio tutte le cose nella loro essenza, la quale provenne da Lui, ne consegue che le conosce, non già attraverso un meccanismo induttivo di particolari, ma penetrando direttamente nella sintesi della causa prima, nella quale è rappresentato quanto è conoscibile delle cause seconde; così, come la luce, se potesse intendere, conoscerebbe attraverso se stessa le tenebre, non potendo altrimenti che da sè accumulare la conoscenza di esse (2). Da quanto fu detto risulta anzitutto che la sapienza divina, conoscendo tutte le cose per il fatto che conosce se stessa ed essendo immateriale, indivisibile ed una, conosce le cose materiali, senza la materia, le divisibili senza dividere e le molteplici in un unico atto, vale a dire nella sua essenza, che tutto conosce e produce. Infatti, essendo la causa l'amminicolo per conoscere gli effetti, ne segue che, se Dio dà l'essere a tutte le cose per mezzo di un'unica causa, cioè a dire, della sua stessa essenza, per mezzo della medesima tutto conosca, poichè tutto da Lui proviene e in Lui preesiste. Non attinge, dunque, la Divinità le nozioni delle cose dalle cose stesse, ma invece, a quelle che hanno la facoltà di conoscere, infonde la forza di esercitarla verso di sè e verso gli altri.

Inoltre, se è vero che Dio, per il fatto stesso che conosce se stesso, conosce tutte le cose, ne segue che in Dio non

(1) De Div. Nom. Cap. VII, § 2. ὥσπερ καὶ τὸ φῶς κατ' αἰτίαν ἐν ἑαυτῷ τὴν εἴδησιν τοῦ σκότους προείληφεν, οὐκ ἄλλοθεν εἰδὼς τὸ σκότος ἢ ἀπὸ τοῦ φωτός.

(2) Cfr. Tob. Cap. VI, 4 et seqq.; Iudic. Cap. VI, 11 et seqq.; Daniel. Cap. V, 5 et seqq.

vi è una duplice scienza, una, cioè, particolare per conoscere se stesso, l'altra universale che comprenda tutte le cose; poichè, riguardo alla prima, avverrebbe che non fosse in grado di conoscere tutte le cose, conoscendo per mezzo di essa solo se stesso, il che equivarrebbe al dire che esistono esseri indipendenti dalla causa prima. Finalmente, siccome il principio della sapienza di Dio non si fonda nelle cose, ma in Lui stesso, ne viene di conseguenza che Egli conosce le cose esistenti, non per la ragione che esistono, ma per la ragione che esse esistono già in modello nella potenzialità infinita della natura divina. Tanto più ciò deve essere attribuito alla Divinità, in quanto che la Scrittura (1) lo attesta degli Angeli, i quali sanno quello che avviene in terra, e ciò che cade sotto i sensi, non già con amminicoli sensitivi, ma per mezzo della forza e della natura, affatto loro personali, insite nella mente creata a somiglianza di quella divina. « Deus igitur, soggiunge S. Tomaso (2), et etiam Angelus per assimilationem ad Deum, cognoscit per mentem non solum universalia, sed etiam singularia; quamvis homo intellectu cognoscat universalia, sensu vero singularia ». L'Autore chiude la trattazione della sapienza divina, riflettendo ad alcuni concetti che la Scrittura presenta come collegati ad essa. Dio, infatti, viene ricordato nel Nuovo Testamento col nome di « ragione, λόγος: et Deus erat Verbum. Ioan. I - 1 ». S. Tomaso, a questo proposito, avverte: « Logos in graeco, ut Augustinus dicit, et rationem et verbum significat ». Ora, secondo l'Autore, Dio può essere detto la *ragione* per quattro motivi: il primo si è, perchè è la causa di ogni facoltà argomentativa; il secondo, perchè è la causa di tutte le cause preesistenti in Lui non come un cumulo di entità singolari, ma come sostanza uniforme (μονοειδῶς); il terzo, perchè è il supremo ordinatore dell'universo, che penetra in ogni punto ed armo-

(1) L. c. pag. 250.

(2) De Div. Nom. Cap. VII, § 4. καὶ πρό γε τούτων, ὅτι πάσης ἁπλότητος ὁ θεῖος ὑπερήπλωται λόγος. καὶ πάντων ἐστιν ὁ πέρ πάντα κατὰ τὸ ὑπερούσιον ἀπολελυμένος.

niosamente coordina, come si esprime la Scrittura: « Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter. Sap. VIII - 1 »; il quarto, perchè, se è vero che ragione può dirsi ciò che di semplice si astrae dalla moltitudine, tanto più ragione deve dirsi Iddio che è la semplicità trascendente ogni semplicità e astratta sostanzialmente da ogni cosa (1).

L'Autore, dopo di aver dimostrato come appieno convenga alla Divinità l'appellativo di *ragione*, afferma acutissimamente esser dessa il fondamento della fede. Infatti, se la ragione umana stessa persuade e suscita qualche fede, quando è vestita d'argomenti efficaci di credibilità, ossia, di verità, tanto più ciò deve dirsi della ragione divina, la quale è la verità assolutamente semplice e realmente esistente (2). Il perchè della fede divina è Dio stesso, Egli, la verità sostanzialmente completa, che concentra in sè quanto di puro e di infallibile havvi nell'universo; la fede divina, adunque, è la base ossia l'argomento immobile che colloca i credenti nella verità e la verità nei credenti (3), poichè avviene come una irremovibile (ἀμεταπείστῳ ταὐτότητι) unione di identità fra l'oggetto e il soggetto, il quale apprende la nozione semplice, cioè non elaborata dall'intelletto ed ancor meno dal sentimento, delle verità da credere. « Et propter hanc, soggiunge S. Tomaso (3), fidei firmitatem Apostolus fidem substantiam dixit, quasi quoddam fundamentum et collocationem ».

Il perchè di tale unione è chiaro, poichè la verità quando investe un intelletto, gli infonde la tranquillità costante che proviene dalla pienezza della scienza, mentre al contrario l'ignoranza rende inquieti e instabili; la scienza unisce, la ignoranza separa. S. Paolo, così fortemente potè provare in in sè l'unione che induce la conoscenza della fede, da

(1) L. c. οὗτος ὁ λόγος ἐστὶν ἡ ἁπλῆ καὶ ὄντως οὖσα ἀλήθεια. Cfr. S. Theol. II^a-II^a q. I, a. 1.

(2) L. c. ἡ θεία πίστις ἐστὶν ἡ μόνιμος τῶν πεπιστευμένων ὕφρυσις, ἡ τούτους ἐνιδρύουσα τῇ ἀληθείᾳ, καὶ αὐτοῖς τὴν ἀλήθειαν.....

(3) L. c. pag. 253.

esclamare: « Certus sum quia neque mors, neque vita, neque aliquid aliud potest me separare a charitate Dei. (Ad Rom. VIII - 38). » Mentre colui che crede nella verità gusta pienamente la dolcezza, la tranquillità dell'unione con essa, gli increduli lo derideranno come un allucinato o un estatico, poichè essi non possono comprendere l'influsso potente dell'unione colla verità attraverso una adesione semplice ed irremovibile, essi vincolati alla incostanza dell'errore. Giustamente l'Autore concede che il credente sia chiamato un estatico (ἐξ-ίστημι), purchè ciò si intenda nel senso che è uscito dall'errore. La libertà dei credenti è così forte, per l'unione pacifica con Dio, che essi, come avvenne degli Apostoli, sono disposti ogni giorno alla morte, per testificare colla parola e coll'esempio come la vera conoscenza di Dio sia l'adesione alla verità che unisce i Cristiani, poichè essa è la più perfetta e divina che gli uomini possano apprendere, anzi, essa sola è veramente ed esclusivamente perfetta notizia della Divinità (1).

CAP. X.

DIO È LA GIUSTIZIA.

Πάντα... ἡ θεία δικαιοσύνη τάττει καὶ ὁροθετεῖ...

« La giustizia divina ogni cosa ordina e determina... ».

De Div. Nom. Cap. VIII, § 7.

Mentre nelle creature noi possiamo considerare un duplice principio, attivo l'uno e passivo l'altro, nella Divinità dobbiamo ammettere soltanto il principio attivo, poichè dessa è

(1) L. c. μᾶλλον δὲ τὸ αὐτὴν εἶναι τὴν μόνην ἀληθῆ καὶ μίαν καὶ ἁπλῆν θεογνωσίαν.

la causa essenziale prima e indefettibile di ogni attività. L'Autore, quindi, scrutando in Dio la giustizia, non la collega colle virtù morali proprie degli uomini e aventi carattere passivo, come la temperanza nelle inclinazioni della concupiscenza e la fortezza di fronte alle cose che ci muovono alla paura, ma ravvisa in essa una facoltà attiva speciale, che si compendia in una retta distribuzione dei doni della sua causalità suprema. Infatti, Dio si manifesta giusto colle creature secondo tre atti distinti. Anzitutto, nella distribuzione dei suoi doni, tiene conto della dignità ossia delle esigenze giuridiche della creatura (κατ' ἀξίαν); perciò il dono è proporzionato alla capacità recettiva, alla formosità, alla perfezione dell'intimo ordine e alla finalità della creatura stessa (1). In secondo luogo, si manifesta giusto differenziando così la distribuzione dei doni, da non permettere qualsiasi confusione fra loro, in modo che ogni essere sia tale e non possa diventare un altro. L'uomo sarà sempre uomo, la scimmia sarà sempre scimmia, nè la causalità spermatica dell'una può trasmutarsi in quella dell'altro, poichè ciascun dono rimane costantemente nella propria specie, in forza di una essenzialmente vera e giustissima finalità (2). In terzo luogo, Dio si manifesta giusto, in quanto che così individua gli esseri, da non permettere che le operazioni dell'anima di uno siano le operazioni dell'anima di un altro; ciascuno è la causa personale delle proprie azioni e opera quindi ciò che gli è conveniente (3).

Quantunque la giustizia divina sia evidente in questi tre atti, pur tuttavia vi sono alcuni, i quali ingiustamente, cioè iniquamente parlano di Dio (4), appunto, come dice l'Autore, perchè ignorano l'ordine tenuto da Lui nella distribuzione

(1) De Div. Nom. Cap. VIII, § 7.

(2) κατὰ τὸν ὄντως ὄντα δικαιότατον ὅρον. Ibid.

(3) καὶ πᾶσι τῆς αὐτῶν ἑκάστων αὐτοπραγίας αἴτιος ὤν. Πάντα γὰρ ἡ θεία δικαιοσύνη τάττει, καὶ ὁροθετεῖ, καὶ πάντα ἀπὸ πάντων ἀμιγῆ καὶ ἀσύμφορτα διασώζουσα, τὰ ἑκάστῳ προσήκοντα πᾶσι τοῖς οὖσι δωρεῖται κατὰ τὴν ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἐπιβάλλουσαν ἀξίαν. Ibid.

(4) Cfr. Ps. LXXII-8; Ps. LXXIV-6.

dei doni. Costoro vorrebbero che Dio largisse l'immortalità agli esseri mortali, così che nè gli uomini nè gli animali giammai scomparissero dalla scena del mondo, che gli uomini nascessero già completi e perfetti, che non fossero soggetti al peccato per il libero arbitrio, sottoponendoli ad operare necessariamente sia il bene che il male per la coazione ineluttabile di agenti esterni; vorrebbero che tutte le cose non fossero mai soggette a variazioni, che le inferme avessero in sè le forza di raggiungere la perfezione, che ciò che è temporale divenisse eterno, che il mutevole per natura sua, divenisse immutabile, che i piaceri utili giammai svanissero (τὰς ἐπικαίρους ἡδονὰς αἰωνίας) e finalmente vorrebbero che il benessere di una creatura potesse divenire altresì benessere di un'altra. Contro costoro conviene tener fermo il principio che la giustizia divina si manifesta essenzialmente vera giustizia, appunto perchè distribuisce le qualità specifiche in conformità delle esigenze naturali dei singoli esseri e perchè conserva la natura di ciascuna nel suo grado e nella sua potenzialità.

Qualcuno potrebbe obbiettare: come è che Dio può dirsi giusto, quando abbandona i santi in balìa dei perversi, i quali li tormentano, senza dar loro i mezzi di difendersi? Questa obbiezione vale per coloro soltanto che hanno il loro cuore attaccato alla terra; ma costoro non possono dirsi santi, perchè si sono distaccati completamente dalla benevolenza divina, e quindi è ingiusto compromettere nel caso loro la giustizia di Dio. I veri santi amano i beni spirituali, che sono realmente beni e gioiscono quando si trovano nell'occasione di percepirne la preziosità, constatando la spregevolezza dei beni terreni attraverso le persecuzioni. È allora che essi si spiritualizzano e s'innalzano al grado delle virtù angeliche, le quali non hanno alcun affetto per le cose materiali. Le persecuzioni per i santi non sono un male, ma un bene. Quindi veramente giusto è Dio, quando non permette che le prosperità terrene abbiano ad infirmare la virtù della fortezza dinanzi al dolore e degni di premio speciale

sono coloro i quali combattono per svincolarsi da qualsiasi allettamento fugace (1). La giustizia divina non soltanto si manifesta nella ordinata distribuzione dei suoi doni e nella determinazione dei caratteri specifici delle creature, ma altresì sia gli uni che gli altri salva, ossia conserva, e libera dalle deficienze. Quindi l'Autore applica, dapprima, alla giustizia di Dio il concetto di salvezza (2). In verità davvero essa può chiamarsi salvezza, poichè custodisce e conserva in ciascun essere la sostanza individuale nella proprietà della sua natura e nella immunità da ogni confusione con altri; e non soltanto la sostanza, ma altresì l'ordine in tal modo conserva ed è la causa per cui ogni essere opera nella proprietà della natura e nella immunità dalla confusione. Inoltre, può dirsi salvezza in quanto che impedisce che il vero male, cioè il peccato, ossia la ribellione alle intime leggi date a tutte le creature (3), abbia a corromperle, conservandole così in perfetta efficienza di bontà. Ciò si verifica in varii modi. Dio infatti ha stabilito incorruttibili gli Angeli e i Beati; non permette che gli uomini abbiano a subire una tentazione superiore alle loro forze e dà loro la forza di resistere. Ogni cosa, così, rimane fissa e determinata, poichè la giustizia salvatrice elimina il pericolo di contrasto che può sorgere dalla ineguaglianza delle essenze create e impedisce l'operazione, cioè l'influsso, di un essere su di un altro; perciò essa così determina le proprietà di ciascuno, da rendere impossibile qualsiasi degenerazione negli esseri superiori e qualsiasi passaggio da un grado inferiore a un grado superiore. « Non est autem mirandum, soggiunge S. Tomaso (4), quod dicit transmutabilia non pugnantia, nec transire ad contraria; quamvis in

(1) L. c. § 8; cfr. ad Hebraeos. Cap. XII-1-13.

(2) αὕτη γοῦν ἡ θεία δικαιοσύνη καὶ σωτηρία τῶν ὅλων δύνεῖται. l. c. § 9.

(3) S. Massimo nota: Non intelligas hoc loco deteriora respectu ad creaturas habito, nulla enim est inter ipsas mala, sed ad peccatum, quod ex nostra voluntate boni privatione subsistere videtur, Deus enim cum volumus nos ex ipso eripit, si ad illum accurrerimus. Schol. ad locum.

(4) In lib. De Div. Nom. Cap. VIII, Lect. V, pag. 264.

multis inveniatur pugna et permixtio extranei et transitus ad contraria: quia in omnibus transmutabilibus semper permanet aliquid non transitum et non permixtum et non impugnatum; sicut subjectum non transit, quando fit transitus secundum formam ». Rettamente, dice l'Autore, una tale giustizia divina è chiamata dai teologi liberazione. Infatti libera gli esseri dalla perdita dei beni proprii della loro natura e ciò in diversi modi. Anzitutto non permette che gli enti realmente esistenti cadano nel nulla completamente e redime colui che, vinto dalla passione e non già spinto dalla volontà, cade in peccato. Dio, infatti, supplisce colla sua grazia ciò che manca nella natura, sopporta con paterno affetto la debolezza concedendo il perdono, dà la forza di risorgere dal male e consolida nel bene, ristabilisce la virtù che fu corrotta e finalmente rimette in perfetto ordine e formosità, così che reintegri affatto e purifichi da ogni macchia (1).

La giustizia divina, come fu esposta, va sempre accompagnata da due attenzioni speciali nel governo degli esseri, vale a dire si manifesta di questi e la salvezza e la redenzione; ma essa è caratterizzata altresì da una azione concomitante a queste, la quale mira a conservare negli esseri la eguaglianza di proporzione, mantenendo la disuguaglianza di grado. Essa, infatti, come giustizia distributiva, dà i suoi doni sempre in correlazione alle esigenze di merito, cioè al grado che nella scala dell'universo una data creatura occupa. La ineguaglianza quindi, che ne risulta, è una ineguaglianza di quantità soltanto, e non può essere rimproverata a Dio, poichè è chiaro, come dicono gli scolastici, che « quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur ». Sarebbe ingiustizia, invece, se la Divinità esigesse che la medesima quantità di doni fosse ricevuta da ogni essere. Questa ineguaglianza di quantità è giustizia conservativa, poichè, mantenendo la distinzione di

(1) καὶ ὁλόκληρον ἀποτελοῦσα, καὶ πάντων ἀπολύουσα τῶν λελωβημένων. l. c. § 9.

grado, non permette la confusione negli enti, così che uno sia tutti e che tutti siano uno, e riesce a conservare quanto esiste in correlazione alla sua specie e alla sua esigenza recettiva (1).

CAP. XI.

L'AMORE NELLA DIVINITÀ.

> Καὶ μή τις ἡμᾶς οἰέσθω παρὰ τὰ λόγια τὴν τοῦ ἔρωτος ἐπωνυμίαν πρεσβεύειν.
>
> « E non creda qualcuno che noi celebriamo l'epiteto di amore contro la Scrittura ».
>
> *De Div. Nom.* Cap. IV, § 11.

L'Autore affronta, con spiccata ed eloquente energia di raziocinio, la questione dell'amore nella Divinità; è una questione che sorge spontanea dai concetti comuni della filosofia, la quale, concependo l'amore come una passione (2), sembrerebbe collocare l'indirizzo scientifico dell'Autore al di fuori del consueto, mentre lo abbiamo visto sempre imperniato nei valori teologici dei documenti Scritturali. Perciò, anzitutto, egli sgombra il terreno della sua trattazione dalla difficoltà che qualcuno potrebbe opporre trattenendo il pensiero nel puro concetto filosofico ed afferma che per nulla intende escludere, anche su questo argomento, l'autorità della Scrittura.

L'operazione di sgombro è condotta con metodo preciso e apodittico. In un primo passo egli qualifica l'obbiezione per spogliarla del momento di valore, quindi si appella alla Scrit-

(1) μὴ συγχωροῦσα συμμιγῆ τὰ ὅλα ἐν ὅλοις γενόμενα διαταραχθῆναι, φυλάττουσα δὲ τὰ ὄντα πάντα κατ' εἶδος ἕκαστον, ἐν ᾧ ἕκαστον εἶναι πέφυκε. l. c. Cfr. S. Theol. I^{a} q. XXI a. I, c.

(2) Aristotele; Ethic. Lib. VIII, cap. 5.

tura. L'obiezione non regge, egli dice, perchè è un procedere contro ragione (ἄλογον) ed assurdo (σκαιόν) quello di fermarsi al suono esterno delle parole e non penetrarne il concetto intenzionale; ciò non si potrà giammai imputare a coloro i quali vogliono conseguire la scienza della Divinità, ma soltanto a chi si lascia affascinare dalla melodia della lettera, senza apprenderne l'anima vivificatrice, a chi rifugge di intenderla coll'aiuto dei luoghi paralleli, a quelle menti grette in una parola, che non sanno rendersi ragione della verità di un assioma per mezzo di un altro equipollente. È invece secondo ragione attendere al perchè delle sillabe, delle parole e delle frasi, poichè di queste ci serviamo come di un mezzo materiale per scendere nelle potenze recettive dell'anima; cessata quindi la funzione di mezzo, cessano nel loro scopo e siamo quindi al possesso del loro perchè, cioè del loro significato. È irragionevole quindi dar valore esclusivo alla lettera. Il caso è analogo a quanto avviene delle potenze dell'anima nostra, quando attraverso i preamboli dell'intelletto e della volontà arriviamo all'atto irremovibile di fede che ci unisce a Dio. Quando il lavoro dell'intelligenza ha così elevata l'anima, da farle provare il contatto del divino, allora cessa il compito di ogni preambolo, poichè a nostra insaputa (δι᾽ ἑνώσεως ἀγνώστου) veniamo uniti al lume divino, il quale quindi alimenta la vita della nostra fede. « Dum enim, soggiunge S. Tomaso, consideramus ea quae fidei sunt, non diiudicamus ea per rationem naturalem, et similiter cum volumus aliquid intelligere, non oportet hoc diiudicare per voces » (1). Cionondimeno, è da ammettere che si debbano preferire parole di maggior chiarezza di contenuto, per renderne più accessibile il significato. Non si creda però, dice l'Autore, che tutto ciò implichi una qualsivoglia detorsione di senso delle Scritture, poichè il nome « amore » non è in esse un nome ignoto; e cita le espressioni dei Proverbi (IV, 6-8): « Ama eam et servabit te; sepi illam et extollet te; honora

(1) In lib. De Div. Nom. Cap. IV, Lect. IX, pag. 179.

eam (sapientiam) ut complectatur te (1), e allude alle frasi note del Cantico dei Cantici. Tanto conviene alla Divinità il nome « amore », che vi furono alcuni i quali lo stimarono più divino (θειότερον), cioè più conveniente che il nome « dilectio ». S. Ignazio martire infatti, disse di Cristo: ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται (2).

Inoltre Filone, nella sua Introduzione alla Sacra Scrittura, riferisce la frase della Sapienza (Cap. VIII - 2): « Amator factus sum pulchritudinis (formae) illius » (3). Possiamo quindi, conclude l'Autore, usare del nome « amor » senza alcun timore; del resto gli agiografi usano indifferentemente « amor » e « dilectio ». Ma vi è anche una ragione, per la quale possiamo attribuire alla Divinità l'amore, ed è perchè così sublimiamo il suo vero concetto, che dalla sensualità umana venne troppo abbassato ed asservito alla duttilità delle passioni; il vero amore non è duttile, non è divisibile, ma è costantemente uno, come uno è il Bene e il Vero. L'amore passionale non è vero amore, ma un simulacro, o meglio una degenerazione (4); ed è per questo che l'uso di esso nella Scrittura ad alcuni sembra inconveniente. Però non lo è tale, perchè, mentre fra gli uomini non è se non un'analogia, in Dio è una realtà purissima, ed il nome stesso serve a elevare alla conoscenza del vero amore. Quindi retta è la condotta degli agiografi, i quali usano promiscuamente del nome « amor » e del nome specificante la sua attività, cioè « dilectio ».

(1) ἐράσθητι αὐτῆς, καὶ τηρήσει σε· περιχαράκωσον αὐτὴν, καὶ ὑψώσει σε. τίμησον αὐτὴν ἵνα σε περιλάβῃ. Il testo corrisponde alla versione Alessandrina; la Vulgata invece reca: Dilige eam, et conservabit te; arripe illam et exaltabit te, glorificaberis ab ea, cum eam fueris amplexatus. De Div. Nom. Cap. IV, § 11.

(2) Epist. Ad Roman. VII-2. Origene ricorda questa frase come di S. Ignazio nel Prologo « In Cant. cant. »; P. G. XIII col. 70. Il Lelong nota: « Le contexte ne permet pas d'adopter cette interprétation; ici ἔρως est synonyme de πῦρ φιλόϋλον qui suit et désigne les desirs et les passions terrestres ». Cfr. Gal. V-24; VI-14. Les Pères Apostoliques. Paris 1910; t. III, pag. 64.

(3) Ἐραστὴς ἐγενόμμν τοῦ κάλλους αὐτῆς. De Div. Nom. Cap. IV, § 12.

(4) οὐκ ἔστιν ἀληθὴς ἔρως, ἀλλ᾽ εἴδωλον, ἢ μᾶλλον ἔκπτωσις τοῦ ὄντως ἔρωτος. l. c.

Il significato di ambedue è eguale e può definirsi: l'amore è una virtù che unisce due individui nello stesso desiderio e nella stessa inclinazione, salva pur rimanendo in ciascheduno e differente la proprietà personale, di modo che niente pregiudica che l'uno sia superiore all'altro, poichè il primo aiuta il secondo, e questi trova aiuto nel primo (1). L'amore divino, però, è assai differente, esso è tale da togliere la personalità giuridica dell'amante, esso è, come si esprime l'Autore, estatico (2), poichè « ponit amantem extra se, idest ordinat ipsum in Deum, ita quod non permittit ipsos amatores esse sui ipsorum, sed rerum divinarum quae amantur, quia nihil sui sibi relinquut quin in Deum ordinent » (3). Un esempio si ha in S. Paolo, il quale così fu privato dall'amore divino della sua personalità, da poter dire: « Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus » (4). L'Autore osa pur dire che, anche riguardo a Dio, si può dire che l'amore è estatico. Dio, infatti, causa dell'universo, per effetto della sua suprema Bontà e della sua suprema Bellezza, amando esce quasi da se stesso, in quanto che provvede a tutte le cose (5) e in tutte esiste, così però « ut supersubstantialis eius virtus non egrediatur ab ipso » (6). In Dio l'amore raggiunge l'intensità massima, ed è per questo che gli agiografi lo chiamano geloso: « Ego Dominus Deus tuus zelotes » (7), non già nel senso diretto dell'amore umano che vuole riservato esclusivamente a sè l'oggetto amato, ma nel senso inverso, in quanto che provoca nelle creature il desiderio che tutti l'abbiano ad amare. Determinata la convenienza dei vocaboli, l'Autore investiga il concetto e la relazione dei vocaboli: *amor* e *amabilis, dilectio* e *dilectum*. Dio è chiamato,

(1) Cfr. S. Th. I-II, q. XXVI a. III.
(2) ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως. l. c. § 13.
(3) S. Thom. In lib. De Div. Nom. Cap. IV, Lect. X, pag. 183.
(4) Ad Galat. Cap. II, v. 20.
(5) ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται. l. c. § 13.
(6) S. Thom. l. c.
(7) Exod. Cap. XX-5; XXXIV-14; Deut. IV-24; VI-15; Is. XXIV-19; Nahun I-2.

egli dice, « amor, dilectio », in quanto è causa (αἴτιος) produttrice (προβολεύς) e generatrice (ἀπογεννήτωρ) dell'amore; è chiamato « amabilis, dilectum », poichè è tale essenzialmente. Dall'amore Dio è mosso, cioè, è l'amore la ragione formale di ogni sua attività; l'amabilità sua, poi, muove Dio stesso, cioè sorge e rientra in sè, e muove l'universo e lo attrae a sè. S. Massimo nota [1]: « Charitatis quidem et amoris, ipsum nempe Deum, auctorem et generatorem ait; ipse enim haec quae intra ipsum erant produxit ad extra, idest creaturas: hacque ratione dicitur « Deus charitas est (S. Ioan. Ep. I[a] cap. IV-16) » ac in Cantico similiter charitas vocatur (Cap. II-4; VIII-7); rursusque dulcedo et desiderium (Ps. XX-4; XXX-20; LXVII-11; Sap. XVI-21; Gen. XLIX-26) quod est amor; ipse autem est id quod vere diligibile ac amabile: quatenus ergo amatorius amor ex ipso promanat, ipse huius genitor *moveri* dicitur; quatenus autem est id quod vere amabile ac diligibile, *movet* quae hunc respiciunt et quibus vis appetendi convenit ». L'amore di Dio è una forza motrice, sia perchè muove Dio verso le creature, alle quali comunica i suoi beni, sia perchè attrae a sè l'universo creato. L'amore di Dio è la di Lui manifestazione attraverso se stesso, poichè abitando Egli nella luce inaccessibile, attraverso l'amore manifesta la sua onnipotenza, la sua bontà, la sua misericordia, la sua sapienza, la sua gloria, nella creazione, nella provvidenza, nella Incarnazione, nella dottrina, nella glorificazione. L'amore di Dio è la unione vitale del sommo Bene e del sommo Bello in se stesso, unione che benignamente germina e si effonde nelle creature.

L'amore di Dio è un atto unico e semplicissimo in se stesso, quantunque si riverberi nella moltiplicità dell'universo, intrinsecamente mobile ed immanente nel Bene e nel Bello, in una vita preesistente. L'amore divino, conclude l'Autore, non ha principio nè fine, egli è come un circolo eterno ὥσπερ τις ἀίδιος κύκλος), la cui ragione, causa, vitalità e fine

(1) Scol. ad locum.

è il Bene, dal quale sempre procede, nel quale sempre rimane e vive. Tutto questo dottrinale ha un eco fedele negli Inni Amatorii del suo maestro Ieroteo, dai quali raccoglie quelle espressioni che valgono a impreziosirlo (1).

CAP. XII.

DIO È LA PACE.

αὕτη γάρ (θεία εἰρήνη) ἐστιν ἡ πάντων ἑνωτικὴ καὶ τῆς ἁπάντων ὁμονοίας τε καὶ συμφοΐας γεννητικὴ καὶ ἀπεργαστικὴ.

« In verità, questa (pace divina) è il vincolo di tutte le cose e il principio generativo e fattivo di armonia intellettuale e fisica nell'universo ».

De Div. Nom. Cap. XI, § 1.

L'Autore, fino a questo punto, ha studiato la Divinità attraverso quei nomi di attribuzione, che la descrivono in quella attività esterna che unisce la creatura al Creatore. Ora si appresta a fissare lo sguardo direttamente nella vita intima di Dio, la quale appare perfetta nella quiete sovrana e indipendente che induce la pace. In Dio, causa prima dell'universo, tutto è ordine, egli è l'onnipotenza e la sapienza suprema; perciò sarebbe contraddizione profonda ammettere in Lui anche il più lontano accenno di turbamento. Dobbiamo quindi affermare la Divinità, non solo come il centro della pace, ma altresì come il principio che converge

(1) De Div. Nom. Cap. IV, § 14-15-16-17.
L'autore, dopo di aver trattato completamente del Sommo Bene, del Sommo Bello e dell'Amore in Dio, affronta la questione dell'esistenza del Male. Poichè dessa esula dal piano generale del nostro lavoro, che ha per scopo di presentare esclusivamente i concetti che riguardano la Divinità, crediamo opportuno ometterla

l'universo in se stessa. L'Autore lo afferma decisamente: è la pace divina quella che di tutte le cose fa un uno risultante dalla correlazione centripeta dei singoli indirizzi e delle nature specifiche; da ciò consegue che l'universo stesso aspiri alla pace. Infatti, quantunque gli elementi del creato sembrino talvolta cozzare fra di loro, pur tuttavia questo incontro non ha carattere disgregativo, ma unitivo, poichè non mirano alla distruzione, ma alla realizzazione dell'armonia universale col fine ultimo. Soggiunge S. Tomaso: « etsi aliqua discordent quantum ad fines proprios, omnia tamen concordant in appetitum finis ultimi » (1). Per ottenere poi la realizzazione dell'armonia universale col fine ultimo, le cose tutte, sia di ordine superiore, che di ordine inferiore partecipano così della pace divina da convergere ogni loro attività dapprima al coordinamento individuale, poi reciproco e finalmente al coordinamento di tutte coll'unità fondamentale e causale della pace, cioè colla Divinità. Dio, fondamento e causa della pace – τῆς πάντων εἰρήνης ἀρχὴ καὶ αἰτία – (2) appunto perchè tale, non è soltanto il termine unitivo degli esseri, ma altresì di questa unità il fattore e il conservatore. Infatti egli provvede a mantenere in essi, per mezzo di una triplice azione, la tranquillità dell'ordine, in quanto che questa esige la distinzione specifica fra le creature, la loro qualità naturale e la immutabilità del loro modo di essere; quindi Dio tutto determina – πάντα ὁρίζει – tutto finalizza – περατοῖ – tutto consolida – ἀσφαλίζεται – e non permette che l'essere individuo si disperda in finalità non precise ed incerte, oppure si svincoli dalla tendenza unitiva dei suoi simili e si confonda con altri inducendo nell'universo il disordine. Ora, che cosa possiamo noi dire della pace che regna sovrana ed immutabile nella Divinità? Se la consideriamo in se stessa, nulla possiamo, nulla pure ci è permesso, non solo dire, ma neppure pensare. L'Autore ricorda un perso-

(1) In Lib. De Div. Nom. Cap. XI, Lect. I, pag. 285.
(2) De Div. Nom. Cap. XI, § 1.

naggio Santo, di nome Giusto (1); questi l'avrebbe chiamata ineffabilità e immobilità – ἀφθεγξία, ἀκινησία. – In realtà, noi non possiamo parlare di Dio così da esprimerlo definitivamente, nè Dio si manifesta a noi così da poterlo conoscere nella sua essenza; inoltre, quantunque egli abbia operato attraverso la creazione e operi tutt'ora nella sua provvidenza conservatrice, pur tuttavia egli non ha perduto qualche cosa di se stesso in queste opere, ma rimase ed è sempre identico ed immoto. L'Autore aggiunge al concetto di pace, un concetto che alquanto vale a specificarne il contenuto, quello cioè di quiete – ἡσυχία, – vocabolo questo che, nella sua struttura etimologica, equivale a silenzio continuo (ἀεί-σιγάω); non c'è pace, infatti, quando vi è strepito. Noi non possiamo scrutare e intendere la pace divina, perchè sarebbe lo stesso che penetrare nell'essenza di Dio, conoscerne la costituzione naturale e il perchè le sue operazioni per nulla mutino la sua unità. Tutto questo è noto a Dio solo; pur nondimeno ancor noi possiamo qualche cosa; ci è concesso, cioè, di avvicinarci alla fonte misteriosa della pace divina, indagandone dagli effetti (μετουσία) la natura.

Anzitutto, poichè non c'è pace creata, la quale da se stessa sussista, dobbiamo riconoscere che la sua esistenza, sia in astratto che in concreto od universale o particolare, proviene da Dio. Se noi, infatti, osserviamo il creato, troviamo che desso è partecipe della pace, in quanto Iddio, somma causa gliela comunica. Il principio fondamentale della pace fra gli esseri è l'unione reciproca della indipendenza della propria natura; orbene, questa unione è mirabilmente causata da Dio. In verità, dice S. Tomaso (2), la natura

(1) Tanto S. Massimo, quanto Pachimera, hanno riconosciuto in questo personaggio, ignoto alla letteratura cristiana, quel Giuseppe Barsaba, figlio di Saba e soprannominato il Giusto, del quale si parla negli Atti degli Apostoli (Cap. I-24) e che Clemente Alessandrino pone nel numero dei 70 discepoli. Cfr. Eus. H. E. I, 12; P. G. XX, 117; Acta Sanct. 24 febbraio.

(2) L. c. Lect. II, pag. 289.

divina, posseditrice causale ed assoluta della pace, la effonde nel creato, in quanto che « unit omnia sibi ipsi, dum omnia sibi assimilat per influentiam suorum donorum, et ad se ordinat sicut ad ultimum finem, et iterum unit universa illis ipsis, idest quamlibet rem ad seipsam. Intantum enim unumquodque est sibi unitum, et invicem sibi, id est unit unam rem alteri, prout una res convenit cum altera quocumque modo. Haec enim divina natura sic conservat omnia secundum quamdam convenientiam non confusam, id est ordinatam ad invicem, ut simul sint incommixta, idest non mixta, et tamen concreta. Non mixta quidem, dum unumquodque remanet in puritate suae speciei, et concreta, secundum quod coordinantur ad invicem ». Questa effusione della pace anzitutto Dio la realizza negli enti razionali di ordine superiore, cioè negli Angeli, quindi nell'anima umana, e finalmente nell'universo intero. Per influsso della prima ed assoluta causa di pace, gli Angeli – οἱ θεῖοι νόες – conseguiscono la realizzazione della medesima, in quanto che si uniscono col proprio intelletto – ἑνούμενοι ταῖς νοήσεσιν ἑαυτῶν ἑνοῦνται. – già uniti si uniscono a vicenda per diverse categorie rappresentate dagli oggetti intesi – τοῖς νοουμένοις, – e finalmente in questa unione di categorie si convergono nel centro degli oggetti intelligibili, cioè, nella Divinità, prendendo contatto con ciò che esiste al di sopra di ogni spiritualità creata, vale a dire coll'ignoto – ἐπὶ τὴν ἄγνωστον ἀναβαίνουσι τῶν ὑπὲρ νοῦν ἱδρυμένων συναφήν – (1). Riguardo all'anima umana, questa pure consegue la tranquillità dell'ordine, in quanto che i suoi molteplici gradi di attività non si disperdono, ma si riducono ad un punto di convergenza comune. Dessa infatti può applicarsi a varii ed anche opposti oggetti di apprensione, tutti però vengon tosto concatenati assieme – αἱ ψυχαὶ τοὺς παντοδαποὺς αὐτῶν λόγους ἑνοῦσαι; – la facoltà, poi, di apprendere molteplici oggetti, non è un muto movimento meccanico di raccolta, ma una cosciente

(1) De Div. Nom. Cap. XI, § 2.

applicazione e un reale conseguimento della verità intelligibile – πρὸς μίαν νοερὰν συνάγουσαι καθαρότητα: – « nullum enim effectum haberet investigatio rationis, nisi ad intelligibilem veritatem perduceret » (1). Finalmente, l'anima umana, per mezzo di questa verità intelligibile conseguita attraverso atti immateriali e distinti, viene posta sulla via e sulla attitudine di unirsi alla intelligenza trascendente, cioè a Dio – προβαίνουσιν οἰκείως ἑαυταῖς, ὁδῷ καὶ τάξει διὰ τῆς ἀύλου καὶ ἀμεροῦς νοήσεως ἐπὶ τὴν ὑπὲρ νόησιν ἕνωσιν.

Riguardo l'universo, desso pure è investito dall'influsso della pace divina, in quanto che ogni cosa è concatenata in un vincolo unico ed indissolubile, nel quale si uniscono senza confondersi e, unite, non si disgregano, perchè unica è la causa che le avvolge, cioè la forza suprema della Divinità. Infatti, la pace, che in Dio è perfetta ed assoluta, penetra nelle singole cose, pur rimanendo dalle medesime essenzialmente distinta, e le unisce assieme, imprimendo in loro quell'ordine che le costringe a concatenarsi in un reciproco vincolo, per cui le cose inferiori, attraverso le mediane, partecipano delle supreme, e convergendo il tutto a sè, donde avviene nell'universo intero la realizzazione della tranquillità dell'ordine, cioè della pace. « Nihil enim est, *commenta S. Tomaso,* ita infimum in rebus quod non aliquo divino dono partecipet; ex qua partecipatione sortitur ut habeat connaturalem amicitiam ad alias creaturas, et ut ordinetur ad Deum, sicut ad ultimum finem, qui est frui Deo » (2). L'armonia delle cose nell'universo, dice l'Autore, avviene in diversi modi. Il primo modo è quello dell'unità, in quanto che Dio dà ad ogni essere l'unità individuale; il secondo, quello dell'identità, che si verifica nelle cose dello stesso genere, della stessa specie, della stessa condizione ed ordine; il terzo, quello dell'unione, in quanto che le molteplici qualità di una cosa si uniscono a determinare

(1) Div. Thomas, l. c. Lect. II, pag. 289.
(2) L. c. Lect. II, pag. 290.

un'unica forma; il quarto, quello di associazione, in quanto che diversi individui, in forza di somiglianza o di necessità si uniscono assieme.

Questa armonia si verifica nell'universo per influsso della pace divina, la quale poi per questo non subisce alcun mutamento, ma è l'esemplare univoco e sempre identico, che si realizza in tutte le cose. La pace divina, invero, si effonde nelle singole creature secondo la capacità delle loro differenze specifiche, nulla tuttavia perdendo della sua fecondità, poichè permane immobile in se stessa, « tum tota ad totam, quoniam quidquid ibi suppresseris est ipsum totum, tum secundum se totam, quoniam formaliter per se ipsam, siquidem per unitatem ipsam ubique fit unio » (1).

L'Autore non dissimula una obbiezione, che può sorgere spontanea in chi contempla l'universo in senso diviso, vale a dire nella moltiplicità degli individui di cui risulta. È facile, infatti, scoprire nel creato elementi distinti ed anche opposti, i quali sembrano cozzare fra di loro, pregiudicando gravemente l'ordine generale e quasi dimostrando il contrario di quanto fu fin qui esposto, cioè la realizzazione della pace divina nel creato. Qualcuno potrebbe dire come si può affermare che ogni cosa aspira alla pace, quando molte, diverse e distinte, giammai vogliono spontaneamente riposare? L'Autore risponde distinguendo triplicemente il senso della obbiezione. In primo luogo, se la diversità e la distinzione delle cose si intendono come prerogative connaturali di ciascuna, non si può affatto condannare il lavorio delle medesime per la difesa di dette prerogative, anzi si deve affermare che ogni lotta per la conservazione della propria individualità specifica, è una lotta che ha di mira esclusivamente la pace. Ogni essere, in verità, ha l'istinto immanente di conservarsi integro, cioè a dire, perfettamente ordinato e

(1) καὶ μένει δι' ὑπεροχὴν ἑνώσεως ὅλη πρὸς ὅλην καὶ καθ' ὅλην ἑαυτὴν ὑπερηνωμένη. De Div. Nom. Cap. XI, § 2. Cfr. Marsil. Ficin. Op. c. pag. 1121.

completo, ossia, nella pace. È, infatti, la stessa pace suprema di Dio che di ciò si interessa; è Iddio che conserva la proprietà naturale di ciascun essere e impedisce che gli individui si confondano a vicenda, fissando in tutti stabili facoltà ed aspirazioni, ossia, conservando, attraverso gli atti ordinativi di sua provvidenza, l'organizzazione pacifica che in loro ha impresso creandoli. Inoltre, non è affatto contrario alla pace il movimento continuo e spontaneo degli esseri; poichè questi necessariamente si muovono per realizzare la molteplicità ordinata dell'universo, la quale implica che ogni essere sia attivo vuoi per la conservazione della vitalità individuale, chè vita è movimento, vuoi per conseguire il fine particolare della propria esistenza; tutto ciò è ordine, ossia pace.

In secondo luogo, se la diversità e la distinzione delle cose si vuole intendere come una reale violazione della pace, così che apparisca evidente la falsità che tutte le cose aspirino ad essa, allora bisogna considerare che contro questo concetto sta l'autorità del fatto, in quanto che la diversità e la distinzione di ogni essere non distrugge mai completamente l'unità individuale. Non è possibile, infatti, trovare nella natura nè un ente completo, nè un accidente, nè una parte nei quali si sia verificata la distruzione dell'unità del nucleo vitale proprio, ossia, i quali sieno caduti dal centro di unione.

S. Tomaso così commenta: « Quem quidem casum quadruplicem per quattuor loquitur. Primo quidem quantum ad ipsum casum, cui opponitur statio, secundum quod aliquid stat in naturali unitione: et quantum ad hoc dicit « instabile ». Deinde ea tangit ex quibus casus accidit. Cadit autem aliquid, dum tolluntur ea per quae stabat. Stat autem aliquid, in naturali unitione per tria. Primo quidem per terminum quo continetur ne effluat: nam et sicca continentur propriis terminis et humida continentur terminis alienis, et forma, per quam unaquaeque res continetur in suo esse, terminus dicitur: et quantum ad hoc dicit « interminatum ». Secundo

aliquid habet stationem per aliquod extrinsecum continens, sicut corpora continentur loco: et secundum hanc similitudinem omne exterius continens et non conservans, locus dici potest: et quantum ad hoc dicit « incollocabile ». Tertio aliquid habet stationem in sua propria operatione ex fine: quia enim artifex habet finem determinatum suae operationis, regulariter operatur secundum regulam finis; quod autem non habet finem determinatum, sed vagatur circa diversos fines, oportet quod sit fluctuans et instabile circa propriam operationem: et quantum ad hoc dicit « indefinitum ». Sic ergo nihil totaliter excidit ab unitione pacis; unumquodque autem appetit et amat id quod est sibi conforme, refugit autem contrarium. Impossibile enim est, esse aliquod ens quod totaliter unitionem refugiat et appetat alteritatem et discretionem, quae est secundum casum a naturali pace » (1).

In terzo luogo, se la diversità e la distinzione si considerano negli uomini, in quanto che questi volontariamente, e non già per natura, aizzano fra di loro liti e dissensioni, il che è contrario alla pace, allora bisogna bene osservare che anche in questo caso gli uomini sono eccitati dal desiderio della pace. Ciò, infatti, che li muove alle liti e alle dissensioni è l'egoismo per la difesa della pace interna, per il trionfo delle intime passioni, dal quale essi si ripromettono, come da completa soddisfazione, la tranquillità. Errano, è vero, ma l'oggetto della loro lotta è la pace. L'Autore infine ricorda come Iddio abbia effusa la pace nel mondo anche per mezzo di Cristo, il quale ha insegnato di non muover guerra nè con se stessi, nè col prossimo, nè con gli Angeli (2).

(1) In Lib. De Div. Nom. Cap. XI, Lect. III, pag. 293; cfr. S. Maxim. Scholia ad locum, § 5.

(2) καθ' ἣν οὐ μὴ μάθωμεν ἔτι πολεμεῖν, οὔτε ἑαυτοῖς, οὔτε ἀλλήλοις, οὔτε ἀγγέλοις. l. c. § 5. Cfr. S. Theol. II-II^{a}, q. XXIV a. II.

CAP. XIII.

I PREDICATI CHE AFFERMANO LA MAESTÀ DIVINA.

ὑμνητέον ἡμῖν τὸν ἀπειρώνυμον καὶ ὡς Ἅγιον ἁγίων, καὶ βασιλέα τῶν βασιλευόντων..., καὶ ὡς κύριον τῶν κυρίων, καὶ Θεὸν τῶν θεῶν.

« Lodiamo colui che ha infiniti nomi, anche come il Santo dei santi, il Re dei re, il Signore dei signori, e il Dio degli dei ».

De Div. Nom. Cap. XII, § 1.

Dio è la causa prima dell'universo; l'universo, che da Lui ha avuto esistenza, è l'« onomasticon » più completo della Divinità. Se si volesse considerare gli innumerevoli effetti di questa causa eterna nella sua vita, onnipossente e infinita nelle sue azioni, si potrebbe parlare di Dio indefinitamente: egli è ἀπειρώνυμος, cioè colui che ha infiniti nomi. L'Autore è convinto di aver già completata la serie più apodittica dei nomi divini ed intende ora di elevarsi a Dio per contemplarlo nella sua maestà, che rifulge solamente in quelle affermazioni scritturali che predicano di Lui il fastigio supremo della gloria. Egli è il Santo dei santi: « Cum venerit Sanctus sanctorum » (Dan. IX-24); egli è il Re dei re e dei secoli: « Habet in vestimento et in femore suo scriptum: Rex regum et Dominus dominantium (Apoc. XIX-16); Regnum tuum, regnum omnium saeculorum » (Ps. CXLIV-13); egli è il Signore dei signori: « Quoniam Dominus dominorum est » (Apoc. XVII-14); egli è Dio degli dei: « Deus deorum Dominus locutus est » (Ps. XLIX-1).

Anzitutto bisogna specificare bene i termini. La santità integrale, quale può essere attribuita a Dio, implica tre qualità. Essa è purezza, ma questa purezza deve essere in primo luogo libera, cioè deve essere tale non solo in atto ma anche a priori; in secondo luogo, assolutamente perfetta, esente cioè da qualsiasi deficienza e da qualsiasi

probabilità di macchiarsi; in terzo luogo, deve essere immacolata, cioè per natura sua non suscettibile di macchia da parte di agenti esterni (1). Il Regno modello è quello nel quale, colui che ha il compito di governare di fatto e personalmente gli individui che lo compongono, determina le finalità di ciascheduno, li vincola con leggi convenienti e ad ognuno applica un dovere da compiere (2). La Signoria vera, poi, è quella che consiste non solo nella preminenza sugli inferiori, ma altresì nel completo possesso di ogni onore e di ogni ricchezza e nella vera, non già apparente, ed irremovibile stabilità; tale, infatti, è il significato della parola greca κῦρος dal verbo κυρόω, sancire, ratificare, confermare (3). Finalmente, la Divinità non è un punto di convenzione della fede, ma è l'Ente che di natura sua trascende l'universo, ha lo sguardo su ogni cosa, ogni cosa sotto di sè contiene e il tutto informa ad ogni bontà, vale a dire all'ordine e all'armonia centripeta; essa poi in tal modo non si esaurisce, ma è ancora in grado di fare altrettanto perfezionando anche quanto essa trascende, cioè gli enti possibili, che riverberano la sua provvidenza (4).

Tutti e singoli questi predicati affermano la maestà di Dio ed essendo Egli la causa trascendentale, devono essere attribuiti a Lui senza alcuna limitazione, in modo assoluto (ἀπολύτως), così che possiamo dire che in Dio vi è la Santità, la Regalità, la Signoria e la Divinità. Però dobbiamo considerare che questi predicati si devono applicare a Dio non solo logicamente, ma altresì sostanzialmente; e poichè Egli è l'Essere supremo e trascendente, dobbiamo aggiungere che in Lui la santità è al di sopra di ogni santità, che

(1) Ἁγιότης μὲν οὖν ἐστιν ἡ παντὸς ἄγους ἐλευθέρα, καὶ παντελὴς καὶ πάντῃ ἄχραντος καθαρότης. De Div. Nom. Cap. XII, § 2.

(2) βασιλεία δὲ ἡ παντὸς ὅρου καὶ κόσμου καὶ δεσμοῦ καὶ τάξεως διανέμησις. Ib.

(3) κυριότης δὲ οὐχ ἡ τῶν χειρόνων ὑπεροχὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ πᾶσα τῶν καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν ἡ παντελὴς παγκτησία καὶ ἀληθὴς καὶ ἀμετάπτωτος βεβαιότης. Ib.

(4) Ib. Cfr. Cap. II, § 2, pag. 49.

la regalità e la signoria sono assolutamente superiori ad ogni regalità e signoria, e che la Divinità è in Lui il costitutivo essenziale e non una partecipazione. In verità, ciò appare evidente se poniamo dinanzi a noi i singoli predicati e li consideriamo nella determinazione, che di loro fu già data. Infatti, la santità, che è purezza perfetta, in Dio preesiste, poichè è la causa prima non causata, ed esiste, secondo il senso che noi applichiamo alla costituzione delle cose materiali, non già in modo analitico-sintetico, ma bensì sintetico-analitico.

Gli effetti della santità divina non si trovano già in essa come atomi distinti, ma come in un nucleo inesauribile di ogni perfettibilità, « prout scilicet ea quae sunt in effectibus multiplicata, in causa inveniuntur simplicia, et ex ipsa prima causa distribuitur munditia et puritas ad omnia existentia, secundum quod cuilibet competit » [1]. La santità essenziale di Dio opera e santifica. In quanto alla Regalità, anche essa preesiste nella prima causa; preesiste ed agisce. Agisce, ordinando e distinguendo tutte le cose, così che tutte si trovino al posto che compete alla loro natura, senza alcuna confusione o ineguaglianza, e cospirino alla identità e alla perfezione del proprio fine, che, raggiunto, più non possono abbandonare, poichè si sono come conglutinate con esso, e partecipano quindi alla sua immortalità. In quanto alla Signoria, in Dio preesiste come completo possesso di ogni onore e di ogni ricchezza. Finalmente, la Divinità è in Dio, in quanto – secondo la sua definizione etimologica – Dio tiene dinanzi a sè l'universo intero, nel suo tutto e nelle sue parti più impercettibili, ne cura la conservazione, lo rende partecipe della sua divinità effondendosi in esso, in quanto che l'orma sua dovunque è visibile, e non c'è creatura la quale in qualche modo non possa constatarne l'esistenza [2]. Abbiamo studiato finora questi predicati in se stessi;

1) S. Thom. In lib. De Div. Nom. Cap. XII, pag. 300.
2) De Div. Nom. Cap. XII, § 3.

l'Autore vuole studiarli altresì nel loro valore estensivo, vuole cioè manifestare la ragione per cui Dio viene nella Scrittura chiamato: Santo dei santi, Re dei re, Signore dei signori e Dio degli dei. La ragione fondamentale è sempre la medesima, cioè la natura della causa prima, la quale dalla pienezza inesauribile di sua fecondità ha prodotto l'universo, superando nella sua sostanza e trascendendo nella sua essenza il complesso incommensurabile di tutte le cose. A buon diritto, dunque, Iddio per questa sua eccellenza, assolutamente suprema, può essere chiamato Santo dei santi; questa espressione, infatti, indica Dio esclusivo autore di ogni santità e nello stesso tempo distinto da quanti l'hanno ricevuta, in quanto è al di là di ogni cosa, ossia, come si esprime l'Autore, in quanto è la causa impartecipabile di colui che è reso partecipe e di quanto questi partecipa (1). Quello che si dice del Santo dei santi può dirsi altresì del Re dei re, del Signore dei signori e di Dio degli dei. Costoro poi, che sono posti quasi in confronto colla Divinità, sono coloro i quali vengono collocati nei primi gradi della organizzazione dell'universo, col compito di fungere da cause seconde o strumentali per la diffusione dei doni di Dio negli esseri inferiori, i quali alla loro volta li comunicano agli infimi, mantenendo pur tuttavia l'unità identica di indirizzo e di convergenza alla causa prima. « Sic enim et Deus – soggiunge S. Tomaso (2) – diffundendo sua dona, et multiplicat et rursus per opus providentiae multiplicia reducit in ordinem unius finis ». Giammai, adunque, potranno scomparire dall'universo la perfettibilità, l'autorità, la preminenza negli onori e nelle dovizie e il collegamento provvidenziale fra le creature, le quali divengono altrettante divinità nella funzione di reciproco aiuto, poichè sono prodotte dalla causa eterna di santità, di regalità, di signoria e di divinità (3).

(1) κατὰ τοσοῦτον ὑπερίδρυται πάντων τῶν ὄντων ὁ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα, καὶ πάντων τῶν μετεχόντων καὶ τῶν μετεχῶν ὁ ἀμέθεκτος αἴτιος. l. c. § 4.

(2) L. c. pag. 301.

(3) Cfr. S. Theol. Iª, q. XIII a. VIII.

CAP. XIV.

INTERPRETAZIONE DI EPITETI SCRITTURALI ANTITETICI, APPLICATI A DIO.

La Sacra Scrittura ci parla spesso di Dio con termini, che sembrerebbero contraddittorii. Ci parla, infatti, della sua grandezza e della sua esiguità – della sua identità e della sua alterazione; – lo dice archetipo e lo proclama inimitabile; afferma la sua stabilità ed immutabilità ed insieme lo ricorda vagante. L'Autore nota anche queste apparenti antitesi, ne penetra il vero senso e ne distilla un dottrinale, che non può essere trascurato nello studio della Divinità (1).

I) Dio è *grande:* « Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis eius non est finis » (Ps. CXLIV-3);

Dio è *esiguo:* apparve ad Elia in modo quasi impercettibile; « sibilus aurae tenuis » (III Reg. XIX-12).

Dio è *grande* per diverse ragioni. Anzitutto è grande, perchè è la causa di ogni grandezza, sia negli individui, come nella serie indefinita delle creature. È grande, non solo nella sua reale estensione, ma altresì in quanto si effonde nell'universo e quasi di sua grandezza lo copre. È grande, perchè comprende ogni luogo, perchè oltrepassa ogni numero sia che esso si riferisca alla potenza e alla sapienza, che alla bontà ed alla estensione. È grande, perchè trascende ogni infinità nelle sostanze create, quantunque indefinitivamente si concatenino in serie sempre più perfette, in numero e durata, nella qualità e nella perfezione.

Dio è *esiguo,* non nel significato che importa l'essenza dell'aggettivo, ma in quello che deriva dalle sue proprietà, cioè dalla sottigliezza, dalla penetrabilità, dalla incomprensibilità. Infatti, egli è tale da discernere i movimenti spirituali

(1) De Div. Nom. Cap. IX, § 1.

dell'anima e i materiali del corpo, come disse l'Apostolo: « pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus, compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis » (Hebr. IV-12). Egli è esiguo, ma come è grande senza quantità, così senza quantità è altresì esiguo; egli è tale, senza alcuna determinazione ancora di qualità, di numero, di limite, di figura; egli è esiguo, eppure tutto comprende e da veruno può essere compreso (1).

II) Dio è *identico:* « tu autem idem ipse es » (Ps. CI-28).

Dio *si altera* nei simboli Scritturali di uomo, di agnello, di leone, di pietra e simili. Ora, l'identità di Dio si riferisce alla sua immutabilità sostanziale. È immutabile perchè non è soggetto ad alcuna mutazione. Anzitutto non è soggetto a mutazione di sostanza, per la quale passi dall'essere al non essere, dalla generazione alla corruzione; perciò è soprasostanzialmente eterno ed inconvertibile (2). Inoltre, non è soggetto a mutazione di luogo, perchè tutto è dove è, nè di figura, nè di quantità (3); finalmente non è soggetto a mutamenti di relazione, perchè, mentre le cose create possono variare in se stesse riguardo al Creatore, egli è onnipresente sempre allo stesso modo (4). In verità, è sempre tale per sua essenza, non per accidente; tutto è, dove è, perchè la ragione del suo essere sta nella virtù sua infinita ed eterna, per cui in verun modo può corrompersi; è assolutamente perfetto, perchè la sua perfettissima identità non può ascendere al meglio.

È immutabile (ἀμετάβλητος), perchè non può variare secondo un più ed un meno; irreformabile (ἀμετάπτωτος), perchè non può passare da una data forma ad un'altra opposta. La ragione di ciò è duplice: l'una è riposta nell'intima forza di resistenza (ἀρρεπής = in neutram partem inclinans), l'altra

(1) τοῦτο τὸ σμικρὸν ἀποσόν ἐστι, καὶ ἀπήλικον, ἀκρατές, ἄπειρον, ἀόριστον, περιληπτικὸν πάντων, αὐτὸ δὲ ἀπερίληπτον. Ib. § 3.

(2) τὸ δὲ ταυτὸν ὑπερουσίως ἀίδιον, ἄτρεπτον. Ib. § 4.

(3) ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον. Ib.

(4) πᾶσιν ὡσαύτως παρόν. Ib.

nell'assenza perfetta di ogni principio di mutabilità (ἀναλλοίωτος). Infatti, soggiunge l'Autore, non può mescolarsi ad alcuno e quindi è puro (ἀμιγής), non può subire l'influsso di qualsiasi agente e quindi è immateriale (ἄυλος), non può variare per la vittoria di un elemento sopra l'altro e quindi è semplicissimo (ἁπλούστατος), non ha esigenza alcuna di perfezione e quindi è saturo in se stesso (ἀπροσδεής); inoltre, nessun moto può verificarsi in lui, nè il moto di aumento o di diminuzione (ἀναυξής – ἀμείωτος), nè quello di generazione (ἀγένητος), sia possibile che principiata, sia deficiente che indeterminata o riguardo al luogo o riguardo al tempo. In verità, in Dio non vi è generazione, perchè egli è il principio della generazione universale (ὥσπερ παναγένητος), in quanto che in lui preesistono tutte le cose, e perchè è assolutamente ingenerabile (ἀπολύτως ἀγένητος), essendo eterno e perfetto sempre identico ed uniforme secondo se stesso e da se stesso (1). A questi concetti trascendentali di identità, sembrano opporsi alcune espressioni della Scrittura, le quali importano una differenziazione specifica, cioè una alterazione. Esse possono ridursi a due classi: la prima riguarda la presenza di Dio provvido e conservatore di tutte le cose; la seconda riguarda la moltiplicità delle figure nelle quali manifestò se stesso. Però, nè la prima, nè la seconda classe infirmano l'identità sostanziale di Dio. Infatti, è bensì vero che egli si specifica, cioè prende contatto attivo col creato, nella sua provvidenza e conservazione, in quanto che nessuna perfezione esiste, la quale non sia correlativa alla perfezione sua; ciò nondimeno, egli nulla perde di se stesso, perchè rimane identico nella sua sostanza e chiuso nella sua propria attività vitale (ἀνεκφοιτήτως), essendo unica, continua, inseparabile ed inesauribile quella forza di operosità che si estende nel creato e che lo magnetizza così che esso necessariamente venga attratto

(1) κατὰ τὴν μίαν καὶ ἑνικὴν τῆς ὅλης ταυτότητος ὑπερέχουσαν αἰτίαν. Ib. § 4.

a presentare, nella sua mirabile organizzazione e finalità, quasi in uno specchio, ciò che realmente esiste solo in Dio. Riguardo alla seconda classe, è vero che la Scrittura ci parla di visioni profetiche, nelle quali Iddio apparve in forme corporali, però bisogna bene attendere che altro è la cosa ed altro il segno della cosa; il segno non altera mai la cosa. Si può addurre un esempio, dice l'Autore, e questo sia istituito applicando alla semplicità dell'anima umana il significato delle varie parti del corpo. In verità, possiamo riferirci alle multiple manifestazioni dell'anima, anche trattenendoci col pensiero alle membra corporali. Nel capo, infatti, ravviseremo la mente, che presiede a tutte le altre funzioni spirituali; nel collo, la posizione intermedia fra la scienza e l'ignoranza; nel petto e nel ventre l'appetito irascibile o di difesa e il concupiscibile o di conservazione; nelle gambe e nei piedi, le forze che sostengono la vita. Come, adunque, non oseremo confondere sostanzialmente le parti del corpo col significato che esse ci possono presentare, così giammai ci sarà lecito confondere le figure corporali, che di Dio la Scrittura ci presenta, colla essenza divina, che è distinta da tutti gli esseri creati (ἐπὶ τοῦ πάντων ἐπέκεινα) e che dovremo quindi interpretare anagogicamente attraverso significati mistici e convenienti. Quindi, quando S. Paolo parla della larghezza, della lunghezza, della sublimità e della profondità di Dio (Ephes. III-18), non dobbiamo trattenere il nostro pensiero nel primo significato sensibile della parola, ma dobbiamo elevarci a contemplare, nella larghezza, il contatto continuo della provvidenza coll'universo, nella lunghezza, l'onnipotenza alla cui azione nulla sfugge, nella profondità, i misteri incomprensibili dell'essenza divina (1). Rettamente Marsilio Ficino commenta: « Unica enim Dei lux in variis prophetarum imaginationibus, quasi vitris per varios colores affectis, nimirum imagines varias induit, quasi colores.

(1) L'Autore omette la interpretazione della sublimità, nella quale i Padri ravvisano o la maestà o la gloria di Dio. § 5.

Deus dicitur alterum non propter varietatem ipsius ullam, sed propter munerum divinorum multiplicationem per diversa tendentem. Dum divina virtus eadem prorsus omnibus praesens, uno quodam ordine cuncta connectit » (1).

III) Dio è l'*archetipo,* alla cui somiglianza è fatto l'uomo (Gen. I-26);

Dio è *inimitabile:* « Non est similis tui Deus » (Paralip. II cap. VI-14) (2).

Anzitutto, dice l'Autore, non è affatto da disapprovare l'affermazione che Dio è l'archetipo. Infatti, in primo luogo, è l'archetipo di se stesso, poichè in Lui tutto è univoco, tutto converge ad un'unica somiglianza, senza alcuna diversità di parti; egli è veramente ὅμοιος, simile a se stesso. In secondo luogo, è l'archetipo, perchè le creature, che da Lui hanno avuto origine, portano in sè impressa l'imagine del Creatore e tendono, secondo la loro capacità, a perfezionarla. Ciò, però, non importa che Dio sia simile a loro, poichè in verun modo può dirsi che la causa dipenda dal suo effetto, bensì viceversa (3). Nè vi è contraddizione nella Scrittura, quando dice che Dio è inimitabile, ossia che nessuno è a Lui simile, poichè le medesime cose, soggiunge l'Autore, sono, sotto un rapporto, simili a Dio, e, sotto un altro, dissimili. Sono simili, in quanto, secondo la loro capacità, imitano, ossia, riflettono Iddio; sono dissimili nel senso che l'effetto è sempre meno perfetto della sua causa e ciò, non già secondo il concetto che induce una certa proporzione, ma bensì in considerazione della infinita e inconfondibile perfezione della Divinità (4).

IV) *a*) *Stabilità* e *immutabilità* di Dio: « Ecce Deus stans super murum laterum (Amos. VII-7); Et sedebit Dominus

(1) In lib. De Div. Nom. Comm. op. c. pag. 1113.

(2) Cfr. Exod. IX-14; XV-11; III Reg. VIII-23; Ps. XXXIV-10; XXXIX-6; alibi passim.

(3) Cfr. Sumna Theol. I, q. IV a. 3.; § 6.

(4) L. c. § 7. κατὰ τὸ ἀποδέον τῶν αἰτιατῶν τοῦ αἰτίου, καὶ μέτροις καὶ ἀσυγκρίτοις ἀπολιμπανόμενον.

Rex in aeternum (Ps. XXVIII-10); Ego Dominus et non mutor » (Malach. III-6);

b) *Mobilità* di Dio: « Cum audissent vocem Domini Dei deambulantis in paradiso (Gen. III-8); Omnibus mobilibus mobilior est sapientia » (Sap. VII-24).

Quantunque, a prima vista, questi concetti sieno contraddittorii, pur nondimeno se vogliamo investigare la loro ragione d'essere nella frase Scritturale e nella loro correlazione colla sostanza divina, ci persuadiamo subito che essi sono al loro posto e che, singolarmente considerati, non inducono contraddizione alcuna. In verità, Dio è veramente stabile ed immobile per tre ragioni. La prima si è, perchè Dio esiste in se stesso, quindi non ha bisogno di alcun sostegno ed è immobile, fondato esclusivamente su di sè e ciò in modo del tutto trascendente le concezioni nostre di stabilità ed immutabilità. La seconda ragione sta nella natura delle sue operazioni, le quali provengono sempre dalla stessa sostanza operativa, cioè dalla sapienza, dalla bontà, dalla onnipotenza divina, convergono nello stesso oggetto, cioè in Dio stesso, e finalmente non importano alterazione alcuna. La terza ragione si è, perchè nessuna causa, non solo estrinseca, ma neppure intrinseca esiste, per la quale Dio possa subire qualche mutazione. Il nucleo di queste ragioni è tutto concentrato nell'idea di Dio, causa suprema, trascendente e conservatrice dell'universo ([1]). Una così assoluta stabilità non esclude, però, che Dio possa muoversi; si avverta, tuttavia, che se dobbiamo ammettere in Dio un movimento, questo lo dobbiamo cercare cogli occhi della fede (εὐσεβῶς), poichè non si potrà giammai attribuire a Lui uno qualsiasi di quei movimenti che riscontriamo nella natura creata. Dio è immobile, ma si muove colla creazione e colla conservazione dell'universo, sia nel suo complesso, che nelle sue singolarità. Si muove, dice l'Autore, in senso retto, in quanto che Dio incontrastabilmente si diffonde in ogni cosa; in

([1]) L. c. § 8.

senso obliquo, in quanto che, dopo la creazione, non abbandona gli esseri, ma si riflette in essi alimentando l'istinto della perfezione e della riproduzione; finalmente in senso circolare, in quanto che il principio, il mezzo ed il fine delle operazioni in Dio sono sempre identici, vale a dire, appartengono sempre e tutti alla sostanza divina. Giustamente, conclude l'Autore, la Scrittura raccoglie i varii concetti che si possono applicare a Dio in un solo nome e proclama Iddio colui che è sempre il medesimo: « Tu autem idem ipse es » (Ps. CI-28) cioè l'*eguale*. Infatti, il concetto di eguaglianza conduce al concetto di unità; ora Dio è uno per la sua semplicità, non essendo composto di parti – per la sua immutabilità – per la sua equanime attività di opere e di beneficii nelle singole cose create e finalmente, perchè tutto ciò che vi ha di eguale ed uniforme nel creato, tutto già esistette in un unico atto della virtù suprema e fattrice di Dio (κατὰ τὴν ὑπὲρ πάντα πάσης ἰσότητος ποιητικὴν δύναμιν) (1). S. Gregorio Magno (2) riflette veramente il pensiero dell'Autore riguardo ai concetti fondamentali della Divinità, quando la descrive dicendo: « Ipse Deus manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia, et superior est per potentiam et inferior per sustentationem, exterior per magnitudinem et interior per subtilitatem, sursum regens, deorsum continens, extra circumdans, interius penetrans; nec alia ex parte superior, alia inferior, aut alia ex parte exterior, atque ex alia manet interior; sed unus idemque totus ubique praesidendo sustinens, sustinendo praesidens, circumdando penetrans, penetrando circumdans ».

(1) L. c. § 10.
(2) (An. 540-604) P. L. LXXV-565.

CAP. XV.

DIO È PERFETTO ED UNO.

Θεολογία τοῦ πάντων αἰτίου καὶ πάντα καὶ ἅμα πάντα κατηγορεῖ, καὶ ὡς ἓν ὑμνεῖ.

« La Teologia attribuisce alla causa universale sia tutte le cose, come il tutto e ne esalta l'unità ».

De Div. Nom. Cap. XIII, § 1.

L'Autore inizia l'indagine della perfezione divina, ponendo anzitutto la ragione per cui Dio deve proclamarsi il Perfetto e l'Uno. È la Scrittura, egli dice, che ce la presenta; essa, infatti attribuisce a Dio ogni cosa, non solo secondo le esigenze dell'analisi, ma altresì secondo le esigenze della sintesi; non parla di Dio l'universalità numerica degli esseri soltanto, ma altresì la loro totalità. E Dio questa universalità non l'ha in se stesso secondo quel senso di successione che implica il tempo, nè secondo quel senso che importa la composizione atomica, ma secondo una comprensione simultanea. Ed è per questo che Dio può veramente essere detto il Perfetto e l'Uno. Una comprensione successiva di cose è imperfetta, perchè importa una mutazione, la quale connota sempre un lavorio di conquista; un possesso, poi, di cose divise, non è il possesso di una unità, ma il possesso di un composto. Ora studiando Dio come causa prima ed universale, noi troviamo diverse ragioni, per le quali Egli è perfetto. La prima si è, perchè è perfetto per sua stessa natura, (αὐτοτελής); egli, infatti, non fu perfezionato da alcuna causa esterna, ma è tale in virtù della sua semplicissima essenza, per cui in Dio la perfezione non è il prodotto determinato da un cumulo di molte cose, ma è la risultante, unica in causa ed in effetto, della sua stessa essenza. La

seconda ragione è l'eminenza del suo essere; egli, infatti, è al di sopra di ogni perfezione reale e possibile (ὑπερτελής), la quale esiste solo in quanto proviene dal primo ed assoluto perfetto. La terza, è la sua trascendenza dal numero e dalla misura, per cui è tale e sempre tale, in quanto che non può essere nè diminuito, nè aumentato. Finalmente la quarta ragione sta in ciò che Egli di nessuna cosa ha bisogno, perchè tutto ha già in antecedenza ed è in grado, senza punto esaurirsi, di effondere i valori di se stesso in tutto il creato, inducendo in esso pure una conveniente perfezione. Da tutto ciò consegue che Dio è perfetto, perchè è il fattore di ogni perfezione naturale e soprannaturale nell'universo, dagli esseri spirituali puri all'ultimo punto della materia, sia nell'atto primo di creazione, come nell'atto continuato della conservazione, poichè altrimenti le cose tutte si dissolverebbero, per l'assenza di una potenzialità propria ed assoluta. Ciò poi deve dirsi di Dio, non solo in quanto causa efficiente, ma altresì in quanto causa esemplare e misura di ogni perfezione. In verità, in tanto una cosa è perfetta in se stessa, in quanto corrisponde a quell'esemplare, secondo il quale fu prodotta in una determinata specie; l'esemplare poi deve all'uopo essere perfetto in se stesso, come quello che rappresenta la regola della cosa da prodursi (1). Ma noi dobbiamo attribuire a Dio anche l'unità, poichè Egli è la causa unica che nel valore unico ed assoluto di se stessa contiene tutti gli effetti, senza per nulla perdere nell'estrinsecazione di sè la propria unità (2).

L'Autore conferma la verità di questa asserzione adducendo le seguenti ragioni. Anzitutto, se noi osserviamo gli esseri, riscontriamo in essi non già una esistenza assoluta, ma relativa, nel senso che non sono causa di se stessi, ma

(1) De Div. Nom. Cap. XIII, § 1; Cfr. *Lessio Leonardo:* De perfectionibus moribusque divinis. Lib. VII, Cap. II. Anversa, 1620.

(2) Ἓν δέ, ὅτι πάντα ἑνιαίως ἐστὶ κατὰ μιᾶς ἑνότητος ὑπεροχὴν καὶ πάντων ἐστὶ τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοιτήτως αἴτιον. Ib. § 2.

effetti; quindi niente esiste che non sia partecipe della sua causa, la quale poi, a sua volta, è collegata all'unità causale assoluta; ciò significa che tutto mette capo all'unità. Una, adunque, è la causa di quanto esiste, cioè uno è Dio. In realtà, soggiunge, come ogni numero è partecipe dell'unità, così l'universo intero e tutte e singole le sue parti dell'unità sono partecipi ed esistono singolarmente e collettivamente, in quanto esiste la causa unica, dalla quale provengono e alla quale altresì convergono (1). Si deve, però, tener presente che quando si parla qui di unità, non si intende parlare di quella unità che può essere considerata come parte integrante un numero, ma di quella unità, che ad ogni numero e ad ogni serie di numeri preesiste, non solo in ordine di tempo e di natura, ma altresì in ordine di causa, perchè è quella che imprime una determinata forma alla espressione numerica che di essa ha bisogno per esistere. Infatti, non vi può essere moltitudine, la quale non partecipi dell'unità: nella collettività, le parti convergono al tutto; in un soggetto, le molteplici qualità si unificano nel medesimo; nell'unica specie si concentrano e i diversi individui e le diverse loro attitudini; le varietà della specie si riducono all'unità del genere e i diversi aspetti dell'anima, come essere, vivere, intendere, procedono da un solo principio, il quale non può essere altro che Dio. Che Dio poi debba essere uno, dice l'Autore, appare anche dal fatto, che non è possibile ammettere la moltiplicità degli enti, senza riallacciarla ad un ente unico, principio causale di tutti e preesistente a tutti, come l'unità preesiste a qualsiasi numero. Inoltre, poichè tutte le cose sono vincolate fra di loro nella realtà unica dell'esistenza, tutte devono convergere nell'unità totale del principio fattore del loro essere, nell'unità di forma preesistente nel creatore e nell'unità iniziale del primo ente,

(1) οὐδὲν γάρ ἐστι τῶν ὄντων ἀμέτοχον τοῦ ἑνός, ἀλλ' ὥσπερ ἅπας ἀριθμὸς, μονάδος μετέχει..... οὕτω πάντα καὶ πάντων μόριον τοῦ ἑνὸς μετέχει, καὶ τῷ εἶναι τὸ ἕν, πάντα ἐστὶ τὰ ὄντα. Ib. Cfr. Cap. I, § 4.

il quale è « sicut principium elementare omnium elementatorum » (1). Da tutto ciò consegue che, tolta l'unità di causa, non può sussistere nè il tutto, nè la parte, nè qualsiasi altra cosa, poichè l'universo intero preesiste e si converge in essa (2).

Quindi, poichè l'organizzazione universale degli esseri corrisponde ad un'unica causa, giustamente chi si applica allo studio della Divinità può comprendere nella sola affermazione di causa prima il complesso fondamentale della sostanza divina. Questa, poi, manifestandosi attraverso un atto assolutamente infinito, in verun modo si moltiplica, e l'atto proprio di sua natura così è uno in sè ed unitivo nella sua estrinsecazione, da convergere in un'unica forma tutto ciò che ad esso può essere attribuito. Ed è per questo che S. Paolo (I Cor. VIII, 6; XII, 11) potè affermare un solo Dio il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, poichè la sostanza divina è indivisibilmente una, centro unitivo di tutti gli attributi e di tutte le attività, che vi preesistono, non già secondo il modo nostro di concepire l'unione, ma secondo il modo assolutamente ineffabile della vita divina (ὑπερουσίως). Ed è per questo, ancora, che il medesimo Apostolo potè affermare (Rom. XI, 36) Iddio principio, causa e conservazione dell'universo: « ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia ». Infatti, da Dio proviene l'ordine di tutto il creato; da Lui le cose hanno sussistenza; in Lui, come nella propria causa; sono contenute, in quanto sono effetti della medesima. L'Autore aggiunge altre due specificazioni e dice: verso Dio vanno tutte le cose, come al proprio fine e in Lui trovano la sorgente di loro perfezione; « ultima enim rei perfectio est ex eo quod attingit proprium finem » (3).

(1) S. Thom. In lib. De Div. Nom. Cap. XIII, Lect. II, pag. 306.

(2) καὶ εἰ ἀνέλῃς τὸ ἓν, οὔτε ὁλότης, οὔτε μόριον, οὔτε ἄλλο οὐδὲν τῶν ὄντων ἔσται· πάντα γὰρ ἐν ἑαυτῷ τὸ ἓν ἑνοειδῶς προείληφέ τε καὶ περιείληφε. Ib. § 3.

(3) l. c.; Cfr. S. Thom. Lect. III, pag. 307; Marsilius Ficinus, op. c. pag. 1126.

Non è possibile, trovare un essere solo il quale sia così indipendente, da non riscontrare ogni sua perfezione e conservazione nell'unità causale della sostanza divina.

Dobbiamo, quindi, in ossequio alla retta ragione, riconoscere nella Divinità un unico principio, una unica causa, un unico fattore infinito in attività ed inesauribile in fecondità, unico numero preesistente la moltiplicità numerica degli esseri, unico fine determinante le finalità specifiche delle singole creature, unico Ente trascendentale presente in tutte le cose e da tutte distinto, mentre tutte si riconnettono a Lui come le serie dei numeri si riannodano alla unità iniziale. Dobbiamo ancora tener bene in mente, che, quando si parla della Divinità come una e trina, non si deve pensare al modo di numerazione umano. Giammai, nè noi, nè gli Angeli, potremo arrivare colle nostre facoltà naturali a conoscere, come in un paradigma matematico, la costituzione essenziale di Dio; potremo soltanto pervenire un giorno, nella vita soprannaturale, alla visione di essa. Noi parliamo di Dio uno e trino solo per esprimere l'eccellenza della sua unità trascendente qualsiasi altra, e per affermare la triplice ed immanente generazione divina, per la quale il Figlio è generato dal Padre e lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Noi ciò possiamo solo affermare, null'altro ci è noto, poichè nessun principio scientifico ci è dato di scoprire in rerum natura, attraverso il quale sia possibile assurgere alla notizia della vera unità, trinità e generazione divina: questo arcano è inaccessibile (ἐν ἀβάτοις ἐξήρηται). Neppure, soggiunge l'Autore, l'attributo della Bontà, come pretendevano i Platonici, può darci la cognizione perfetta di questo mistero; la Divinità è al di sopra di tutto, trascendente l'essere, la vita, l'intelletto ed anche la bontà. Possiamo accordarci coi Platonici soltanto in questo, cioè possiamo ammettere che la Bontà manifesti prima d'ogni altro attributo l'Ente supremo, in quanto costituisce il massimo oggetto dei nostri desiderii. Anche gli agiografi, in verità, ciò ammisero; pur tuttavia siamo ancora molto lontani dalla

verità. La bontà, infatti, è un appellativo che applichiamo noi a Dio, quindi non è altro che un nostro modo di vedere: Dio invece è al di sopra di ogni nostra supposizione intellettuale e trascende quindi anche questo nome, il quale, in ultima analisi, non è altro che una nostra modalità logica. Quindi noi sappiamo che gli agiografi stessi preferirono ascendere a Dio « via remotionis ». Questa via noi la incominciamo con un atto decisivo di svincolo dalla materia, poichè subito intendiamo che Dio nulla è di ciò che materialmente è connesso all'anima nostra; e così dessa ha dinanzi a sè la via aperta per penetrare attraverso gli spiriti angelici (διὰ πασῶν τῶν θείων νοήσεων), che circondano còlui che esiste al di sopra di ogni nome, di ogni ragione e di ogni scienza, in un'atmosfera divina e finalmente possiamo unirci a Dio secondo i limiti della nostra capacità ascensionale.

Padova, 13 giugno 1927.

A. SARTORI.

VENANZIO FORTUNATO.

Venantius Honorius Clementianus Fortunatus nacque verso il 530, nell'alta Italia, nelle vicinanze di Treviso, in una località presso Ceneda, detta *Duplabile*. Egli stesso accenna al luogo di nascita nel suo poema su S. Martino [1]. Pare che la sua famiglia fosse in relazione con Paolo, vescovo d'Aquileia, e che questi tentasse, fin da fanciullo, d'indirizzare Venanzio alla vita monastica [2]. Tuttavia, egli ricevette la sua educazione scientifica a Ravenna, capitale del regno ostrogoto, e, più tardi, sede dell'esarcato, dove studiò non solo grammatica e retorica, ma anche arte poetica e giurisprudenza [3]. Assai presto si dedicò alla poesia: di ciò, oltre che nella esplicita testimonianza di Paolo Diacono [4],

(1) Venant. Fortun., *Vita Martini*, IV, 665 sgg.: *Qua mea Tarvisus residet si molliter intras Illustrem socium Felicem, quaeso, require. Per Cen tam gradiens et amicos Duplavilenses Qua natale solum est mihi sanguine, sede parentum Prolis origo patrum, mater, soror, ordo nepotum Quos colo corde, fide, breviter peto, redde salutem.* Cfr. Paul. Diac., *Hist. Lang.*, II, 13: *Fortunatus natus quidem in loco qui Duplabilis dicitur fuit; qui locus haut longe a Cenitense castro vel Tarvisiana distat civitate.* Noto qui, una volta per tutte, che le opere poetiche di Venanzio sono citate secondo l'edizione del Leo (*Monum. Germ. hist.*, auct. antiqu., IV, 1, Berlin, 1881).

(2) Venant. Fortun., *Vita Martini*, IV, 661: *Pontificemque pium Paulum cupienter adora Qui me primaevis converti optabat ab annis.*

(3) Cfr. Paul. Diac., *Hist. Lang.*, II, 13: *Sed tamen Ravennae nutritus et doctus in arte grammatica sive rhetorica seu etiam metrica clarissimus extitit;* Ven. Fort., *Vita Martini*, I, 29-33: *Parvula grammaticae lambens refluamina guttae Rhetoricae exiguum praelibans gurgitis haustum Cote ex iuridica, cui vix rubigo recessit Quae prius addidici dediscens, et cui tantum Artibus ex illis odor est in naribus istis.*

(4) Paul. Diac., *Hist. Lang.*, II, 13.

abbiamo la prova nei primi due carmi dei *Miscellanea*, che si riferiscono appunto a questo periodo. Il primo [1] è in lode di Vitale, vescovo di Ravenna, il secondo [2] descrive la chiesa di S. Andrea, eretta in Ravenna dallo stesso Vitale. Della famiglia di Venanzio, noi conosciamo solo il nome di una sorella del poeta, Tiziana, che egli cita in una sua poesia [3].

All'età di circa trentacinque anni, qualche anno prima dell'invasione longobarda in Italia, cioè verso il 565 [4], Fortunato lasciò la sua patria e intraprese un lungo viaggio, attraverso la Germania e la Gallia, per recarsi a visitare, a Tours, la tomba di S. Martino. A ciò lo spingeva un sentimento di gratitudine, perchè, colti da una malattia d'occhi, egli e l'amico suo Felice, più tardi eletto vescovo di Treviso [5], si unsero gli occhi con l'olio della lampada che ardeva dinanzi all'immagine del santo, nella chiesa dei santi Paolo e Giovanni in Ravenna, e subito riacquistarono la salute [6].

Nel corso del viaggio, toccò l'Inn, il Lech, e il Danubio [7]; si fermò a Mainz, dove cantò il vescovo Sidonio [8], poi a Colonia, dove dedicò un altro canto di lode al vescovo Carentino [9], poi ancora a Trier, dove scrisse un carme in morte del vescovo Nicezio († 566) e uno per

(1) Ven. Fort., *Carm.*, I, 1.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, I, 2.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, XI, 6, 7 sg.: *Te mihi non aliis oculis animoque fuisse Quam soror ex utero tu Titiana fores.* In *Vita Martini*, IV, 670, è citato anche un fratello del poeta.
(4) Sul tempo del viaggio, cfr. W. Meyer, *Der Gelegenheitsdichter Ven. Fort.*, in *Gött. Abh.*, Phil.-hist. Kl., N. F. 4, 5, pagg. 7-10.
(5) Su Felice e sulla sua amicizia col poeta, vedi Ven. Fort., *Vita Martini*, IV, 666; Greg. Tur., *De virt. Mart.*, I, 15; Paul. Diac., *Hist. Lang.*, II, 12.
(6) Ven. Fort., *Vita Martini*, I, 44; IV, 686-701; Greg. Tur., *De virt. Mart.*, I, 15; Paul. Diac., *Hist. Lang.*, II, 13.
(7) Ven. Fort., *Carm.*, I, 15, 75 sgg.
(8) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 9; II, 11 e 12.
(9) Ven. Fort., *Carm.*, III, 14.

l'elezione del successore Magnerico [1], e, risalendo la Mosella, arrivò a Metz [2]. Qui il re d'Austrasia, Sigeberto, festeggiava le sue nozze con Brunechilde (primavera del 566). Fortunato allora compose subito, in onore della giovane coppia regale [3], un epitalamio, tutto intessuto di motivi mitologici. Pare che il re concedesse al poeta segni non dubbi del suo favore, tanto che Fortunato dedicò, poco dopo, un altro carme alla regina, nell'occasione della sua conversione dalla fede ariana alla cattolica [4]. In Austrasia strinse anche relazione con molti autorevoli personaggi romani e germanici, con i quali continuò, in seguito, a mantenere rapporti d'amicizia per parecchi anni [5]. Lasciata la Corte di Sigeberto, il nostro Fortunato seguitò il suo viaggio, e, attraverso Verdun [6], Reims [7], e Soissons [8], pervenne a Parigi, la capitale della Neustria, su cui regnava Cariberto, il successore di Childeberto I°. Anche qui Fortunato si conciliò l'amicizia del re con un nuovo carme panegirico [9], in cui l'adulazione rasenta il ridicolo, essendo Cariberto nientemeno paragonato a Salomone, a Davide, a Fabio, a Traiano. Durante il suo soggiorno a Parigi, Fortunato scrisse ancora altre poesie, una in lode dei giardini di Ultrogoto, zio del re [10], un'altra al clero della città, e infine una terza alla chiesa parigina [11].

Da Parigi Fortunato passò a Tours, la mèta del suo viaggio [12], e lì, com'è naturale supporre, sciolse il voto sulla

(1) Ven. Fort., *Carm.*, III, 11; *App.* 34.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, III, 13; VI, 8.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 1.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 1 a.
(5) Quasi tutti i *carmina* del libro VII sono indirizzati a questi personaggi.
(6) Ven. Fort., *Carm.*, III, 23, in onore del vescovo Agerico.
(7) Ven. Fort., *Carm.*, III, 15, in onore del vescovo Egidio.
(8) Ven. Fort., *Carm.*, II, 16, in onore di S. Medardo.
(9) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 2.
(10) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 6.
(11) Ven. Fort., *Carm.*, II, 9 e 10.
(12) Ven. Fort., *Carm.*, III, 3, in onore del vescovo Eufronio di Tours.

tomba del grande taumaturgo (1). Ma nemmeno a Tours si fermò a lungo: da Tours, nella primavera del 567, passò a Poitiers, dove un fatto inaspettato doveva esercitare una grande influenza sul rimanente della vita del poeta.

Presso Poitiers, nel monastero di Santa Croce, da lei stessa fondato, viveva Radegonda, figlia di Bertachario, l'ultimo re della Turingia, dapprima prigioniera, e poi, suo malgrado, moglie di Clotario I°, re dei Franchi. Donna colta e profondamente religiosa fin dalla nascita, Radegonda, dopo che Clotario ebbe fatto sgozzare il fratello di lei, fuggì dalla Corte, e, recatasi a Noyon, presso il vescovo Medardo, pregò costui di consacrarla diaconessa. Il vescovo, sorpreso, tentò di ostacolare il proposito della regina, opponendo l'indissolubilità del vincolo matrimoniale, la collera del re, ed altri motivi di simil genere. Ma Radegonda corre in sagrestia, si copre la testa col velo monacale, e ritorna alla presenza del vescovo. Medardo vede in questa santa ostinazione il segno della divina volontà e consacra a Dio la pia donna regale. L'ira di Clotario fu infatti tremenda, ma di poca durata. Facendo buon viso a cattivo giuoco, e cedendo a coloro i quali gli dicevano che sarebbe stato un atto sacrilego il costringere una donna consacrata al Signore a riunirsi col proprio marito, permise a Radegonda di vivere a suo modo. E Radegonda, fondato un monastero, vi rimase per più di cinquant'anni, dedita alle pratiche del più severo ascetismo (2).

Poco dopo l'arrivo di Fortunato a Poitiers, Radegonda aveva nominato badessa del suo monastero una giovanetta, Agnese, che era la sua figliuola adottiva, e si doveva celebrare la festa della consacrazione.

Fortunato, arrivato a Poitiers, si recò a visitare il monastero di Santa Croce, e, preceduto dalla fama di poeta, vi fu

(1) Sull'itinerario del viaggio di Fortunato, vedi Ven. Fort., *Vita Mart.*, IV, 630-680; *Praef.* 3, pag. 2 Leo; Paul. Diac., *Hist. Lang.*, II, 13.

(2) Su Radegonda, vedi Duemmler, in *Im neuen Reich*, 1871, 2, pag. 641 sgg.; Meyer, in *Gött. Abh.*, phil.-hist. Kl., N. F. 4, 5, pagg. 90-108.

accolto dalle due donne come ospite ed amico. E fu così intima e dolce l'amicizia che legò, fin dal principio, la pia donna regale e la sua compagna col ramingo poeta, che questi fissò per sempre la sua dimora a Poitiers, dove trovò una nuova patria ed una nuova famiglia. Poco dopo entrò a far parte del clero, e fu ordinato presbitero.

Le poesie composte da Fortunato per Radegonda e per Agnese sono assai numerose: una delle più importanti è quella sulla verginità, scritta in occasione della consacrazione di Agnese, un lungo carme (1), notevole anche perchè contiene, ai vv. 131-174, un interessante catalogo di santi; un'altra è un invito alle vergini della regione di entrare nel convento di Santa Croce (2); un panegirico, destinato all'imperatore Giustino ed a sua moglie Sofia, è un ringraziamento per il dono d'una reliquia della Croce fatto da loro a Radegonda (3); altri inni sulla Croce riguardano questo medesimo dono (4); ma il maggior numero – l'intero libro undecimo dei *Miscellanea* e gran parte dell'ottavo è costituito di componimenti rivolti alle due donne – consiste in biglietti brevi, che accompagnano lo scambio di cortesie, di complimenti, di piccoli doni, stabilitosi presto tra Fortunato e le sue amiche spirituali.

A Poitiers Fortunato rimase fino alla morte di Radegonda (587), e quivi portò a compimento la maggior parte delle sue opere. La fama, che egli godeva, di poeta, diffusasi in breve per tutta la Gallia, gli procurò l'amicizia degli uomini più insigni del tempo; e queste relazioni furono facilitate e rese sempre più intime dai numerosi viaggi compiuti dal poeta in varie città della Gallia (5). In tali relazioni, le poesie avevano la parte maggiore. Data la facilità con cui il verso gli scorreva giù dalla penna, Fortunato non si faceva troppo

(1) Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 3.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 4.
(3) Ven. Fort., *append.* 2.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, II, 1-6.
(5) A viaggi allude Venanzio in *Carm.*, III, 26 e 28.

pregare a scriverne, e rispondeva volentieri al desiderio dei numerosissimi amici e corrispondenti di ricevere da lui qualche componimento poetico, con l'inviarne in abbondanza, mettendo un pizzico di buona misura alla derrata richiesta. Tutti volevano versi, ed egli ne faceva sulle circostanze più varie, più insignificanti, più banali della vita. Nessuno degli scrittori antichi compose più poesie di Fortunato in questo genere superficiale e leggiero.

Tra i vescovi del tempo, quello che visse più strettamente legato d'amicizia con Fortunato fu Gregorio di Tours (vescovo dal 573), il celebre storico dei Franchi. Gregorio e Fortunato sono gli ultimi rappresentanti in Gallia di un mondo culturale che volge rapidamente alla fine. Ambedue romani di nascita, rispecchiano nelle loro opere le speciali condizioni della società barbarica, che già si andava sostituendo al mondo romano; ma la rispecchiano in modo assai diverso. Fortunato disprezza intimamente i barbari; eppure, spirito superficiale, capace solo di cogliere il momento fuggevole, e insieme spirito eminentemente pratico, non si cura che del bisogno di guadagnarsi il favore dei nuovi padroni, e ne adula i re e i capi, sfruttando il loro latente bisogno di elevazione spirituale e di assimilazione della grandiosa civiltà romana. Gregorio, invece, acuto spirito di critico e di storico, penetra a fondo la portata degli avvenimenti che si svolgono sotto i suoi occhi, e, favorendo la fusione di due mondi e di due civiltà, che sembravano allora inconciliabili, « innalza con la sua Storia un monumento ai fasti germanici nell'eloquio latino » [1]. Comunque, i due uomini, nonostante la diversità della loro indole, si compresero, si amarono, si stimarono a vicenda. Fu Gregorio che spinse Fortunato a raccogliere le proprie poesie [2]; fu Gregorio che gli chiese

[1] Sisto Colombo, *La poesia cristiana antica*, Roma, 1910, pag. 186.
[2] Ven. Fort., *praef.* 4, pag. 1 Leo: *Unde vir apostolice praedicande papa Gregori quia viritim flagitas ut quaedam ex opusculis imperitiae meae tibi transferenda proferrem; praef.* 6, pag. 2 Leo: *Sed quoniam me humilem impulsum alacriter acrius renitentem... hortaris sedulo ut contra pudorem meum deducar in publicum... oboediendo cedo virtuti.*

di mettere in versi i quattro libri, da lui stesso composti, *De virtutibus Sancti Martini.* Senonchè Fortunato, quando gli pervenne tale richiesta, aveva già, per desiderio di Radegonda e di Agnese (1), volto in versi la *Vita* e i *Dialogi* di Sulpicio Severo, e quindi non sappiamo se mandò mai ad effetto la preghiera di Gregorio di Tours, tanto più che questi, quando gliela rivolgeva, era ancora al principio del proprio lavoro (2).

Durante gli anni della dimora a Poitiers, vediamo Venanzio spesso in relazione anche con i membri della famiglia reale. Nel 580, inviò al sinodo di Brinnaco un canto in lode di Chilperico e di Fredegonda (3), e poco dopo, quando il re e la regina ebbero la sventura di perdere i due loro figli Clodoberto e Dagoberto, Fortunato rivolse alla coppia reale una consolazione (4), scrisse due iscrizioni sepolcrali per i defunti giovanetti (5), e, nell'occasione delle feste pasquali, rivolse ancora ai genitori un breve carme, invitandoli a ritornare, dopo il dolore, ai godimenti della vita, come, in natura, la primavera tornava a rivestire di colori e di luce la terra ridestantesi dal torpore e dalla tristezza dell'inverno (6).

(1) Vedi la prefazione poetica dei libri *De vita Martini,* v. 29 sg.: *Tendere pollicitum quia cogor ad ardua gressum Imperiis tantis viribus impar agor.*

(2) Cfr. Ven. Fort., *Vita Martini, Epist. ad Greg.* 2-3, pag.. 293 Leo: *Cum iusseritis ut opus illud... quod de suis virtutibus explicuistis versibus debeat digeri, id agite ut mihi ipsum relatum iubeatis transmitti. Nam... quod de vita eius vir disertus domnus Sulpicius sub uno libello prosa descripsit et reliquum quod dialogi more subnectit, primum quidem opus a me duobus libellis et dialogus subsequens aliis duobus libellis conplexus est, ita ut brevissime iuxta modulum paupertatis nostrae in quattuor libellis totum illud opus versu in hoc ter bimenstri spatio... sulcarem.* Che la *Vita Martini* di Venanzio fosse già composta, quando Gregorio non aveva ancora condotto molto innanzi il suo *De virtutibus S. Martini,* si deduce dal principio di quest'opera (I, 2, pag. 589, 17 Krusch): *Sed et Fortunatus presbiter omne opus vitae eius in quattuor libris versu conscripsit.*

(3) Ven. Fort., *Carm.,* IX, 1.

(4) Ven. Fort., *Carm.,* IX, 2.

(5) Ven. Fort., *Carm.,* IX, 4 e 5.

(6) Ven. Fort., *Carm.,* IX, 3.

Dopo la morte di Radegonda, avvenuta nel 587 (Agnese aveva preceduto di poco nella tomba la madre adottiva), poche altre date possiamo fissare nella vita del poeta. Nel 588, fece un viaggio alla Corte d'Austrasia, e lungo il corso della Mosella [1]; nel 591, scrisse un carme per la consacrazione del vescovo Platone a Poitiers [2]. Con questa città si ricollegano le ultime vicende della vita di Fortunato, perchè appunto, morto Platone, egli fu chiamato a succedergli nella cattedra vescovile di Poitiers. Gregorio di Tours designa sempre Fortunato col titolo di presbitero, per la semplice ragione che egli morì prima che Fortunato raggiungesse il più alto grado nella gerarchia sacerdotale; la monaca Baudonivia, invece, nella vita di S. Radegonda [3], e Paolo Diacono [4] dicono chiaramente che Fortunato fu vescovo. Egli dovè morire nei primi anni del VII° secolo. Quando Paolo Diacono, fra il 781 e il 786, visitò, a Poitiers, la tomba del vescovo, nessuna iscrizione ricordava l'ultimo dei poeti romani. A preghiera dell'abate Aper, Paolo Diacono ne compose una, celebrando con grandi lodi i meriti poetici di Venanzio « degno elogiatore del tardo poeta latino – dice benissimo il Colombo [5], – quegli che rappresentava la primizia della coltura latina felicemente innestata su l'albero fecondo del germanismo » [6].

Il maggior numero delle poesie di Venanzio Fortunato, pervenute sino a noi, è raccolto negli undici libri di *Miscellanea,* in gran parte pubblicati dallo stesso autore.

(1) Ven. Fort., *Carm.,* X, 7-9.

(2) Ven. Fort., *Carm.,* X, 14.

(3) *Script. Rer. Merov.,* 2, 378, 2: *Quae vir apostolicus Fortunatus episcopus de beatae vita conposuit.*

(4) Paul. Diac., *Hist. Lang.,* II, 13, pag. 95: *In eadem civitate primum presbiter, deinde episcopus ordinatus est atque in eodem loco digno tumulatus honore quiescit.*

(5) Sisto Colombo, *La poesia cristiana antica,* Roma, 1910, pag. 189.

(6) Paul. Diac., *Hist. Lang.,* II, 13, pag. 95: *Ad cuius ego tumulum cum... adventassem, hoc epitaphium rogatus ab Apro eiusdem loci abbate scribendum contexui.* Che la tomba mancasse d'iscrizione, si deduce dal

I primi otto libri, che cominciano e finiscono con scritti indirizzati a Gregorio di Tours, costituiscono un tutto inseparabile: essi comprendono le poesie composte dalla gioventù del poeta fino a tutto il 576. I libri 1-3 contengono poesie su chiese, reliquie di santi, oggetti sacri, e simili; il 4°, epitaffi nel senso cristiano della parola; il 5° è formato di lettere poetiche per lo più a Gregorio di Tours; il 6°, invece, consta di panegirici per principi e principesse straniere; il 7° di nuovo contiene lettere poetiche, specialmente a ragguardevoli personaggi del secolo; l'8° ancora componimenti di carattere sacro e lettere poetiche a Gregorio e a Radegonda.

Il 9° libro, formato di lettere poetiche a personaggi secolari ed ecclesiastici, scritte fra il 577 e il 584, forma la seconda parte della raccolta. Il 10°, con le poesie composte nel 585, a cui si aggiungono quelle a Radegonda ed Agnese del libro 11° e i carmi 10-31 dell'Appendice, costituiscono la terza parte.

Questi tre gruppi di libri furono pubblicati in epoche diverse. L'edizione dei libri del terzo gruppo non fu curata dallo stesso autore, ma da chi, dopo la morte del vescovo, raccolse le poesie ancora inedite, di mezzo alle carte lasciate da lui.

Anche l'esame della tradizione manoscritta mostra vari stadi nella silloge delle poesie di Venanzio. Tale tradizione si divide in due classi: alla prima appartiene il Cod. Paris. 13048 (Σ); alla seconda, tutti gli altri codici. Ma, confrontando il materiale offerto dal codice Σ con quello dei rimanenti manoscritti, si vede che l'archetipo, a cui Σ attingeva, era assai più ampio dell'altro, da cui derivano i codici completi dei *Miscellanea*. Infatti, pur contenendo solo una scelta di 57 poesie di Fortunato, Σ ce ne offre 25 che si trovano nel

v. 9 dell'*epitaphium* di Paolo: *Hos modicos prompsi plebeio carmine versus Ne tuus in populis, sancte, lateret honor.* Il carme è anche edito in *Poetae lat. aevi Carolini,* I, 56, e in *Aviti opera,* ed. Peiper, pag. 391.

corpo degli undici libri, e 31 che non ci sono noti per altra fonte, e ci dà intero l'ultimo carme del libro undecimo, che nel corpo dei *Miscellanea* è mutilo in fine (18 versi invece di 12).

Nella storia, dunque, dei manoscritti di Fortunato, due hanno la maggiore importanza: 1. quello in cui, subito dopo la morte del poeta, a Poitiers, furono raccolte in 11 libri le poesie di lui. Questa raccolta originaria e completa conteneva anche i carmi che ora mancano nei manoscritti degli undici libri, e che figurano in Σ; 2. il codice in cui per la prima volta fu scritta una raccolta abbreviata, cioè mancante di buon numero di carmi, tra i quali quelli contenuti solo in Σ. Tale redazione abbreviata potè esser fatta in Poitiers o altrove. Da questo archetipo della raccolta abbreviata derivano tutti i manoscritti, a noi conservati, degli undici libri.

A ritenere che la redazione più ampia sia l'originaria, c'induce anche la *subscriptio*, che si legge in molti dei codici della redazione abbreviata. Essa è tràdita in due forme: alcuni codici hanno *Explicit in quantum auctor habuit scriptum;* in altri codici, invece, si legge *Explicit in quantum habuit auctor usque finem.* Tale *subscriptio* è naturale che si trovasse nella raccolta originaria, nella quale, dopo l'aggiunta dei libri 10° e 11°, in cui figuravano pure due trattati in prosa, il raccoglitore poteva ben dire: « E questo è tutto quello che l'autore scrisse ». Una simile espressione non sarebbe stata certamente appropriata alla raccolta minore, la quale in realtà tralasciava molte delle poesie composte dal poeta. Però il compilatore di questa seconda raccolta, giunto alla fine del suo lavoro, trascrisse macchinalmente la *subscriptio* da lui trovata nel codice originario, e per tal mezzo essa è pervenuta fino a noi in un posto che non era propriamente il suo [1].

Esaminiamo ora brevemente il contenuto di ciascuno degli undici libri dei *Miscellanea.*

[1] Cfr. Meyer, in *Gött. Abh.*, N. F. 4, 5, pagg. 27 e 69, e *Nachr von der kön. Ges. der Wiss. zu Gött.*, philol.-hist. Kl., 1908, pagg. 2-114

Nella prefazione a Gregorio, Fortunato, accennando al desiderio dell'amico di veder pubblicate le sue poesie, obietta che, se il celare le opere degli uomini illustri è un danno evidente, è invece opera saggia nascondere gli scritti di coloro *qui fastidiri poterunt revelati*, poichè *minoris dispendii celata videatur inscitia, quam prolata, quia illic obstat pudor, ne prodatur notitia, hic audacia proditur, ut ingerat notam* (1).

Le sue poesie non sono che *nugae*, le quali, portate alla luce, *nec mirari poterunt nec amari*, tanto più che Fortunato le scrisse, per la maggior parte, in viaggio *aut equitando aut dormitando... aut via fessus, aut crapula* (2). Comunque, non avendo egli la forza di resistere al volere di un tanto uomo, ubbidisce, chiedendo in compenso che egli o legga i suoi libri da solo, o li faccia conoscere esclusivamente agli amici più intimi (3). È il solito sentimento di modestia, finta o reale, che spinge anche gli spiriti più desiderosi di gloria a presentare timidamente l'opera loro. Chi si presenta senza far troppa pompa di sè, può sperare accoglienze più cordiali e più liete, perchè l'uomo in genere simpatizza più con chi vuol esser protetto che con chi la fa da padrone.

Il primo libro, che consta di 21 poesie, comincia con due carmi giovanili, scritti quando ancora il poeta non aveva iasciato Ravenna e l'Italia. Il primo è in onore di Vitale, vescovo di Ravenna; il secondo fu scritto in lode della chiesa di S. Andrea, costruita dallo stesso Vitale in Ravenna, e nella quale il vescovo aveva collocate le sante reliquie di Pietro e Paolo, di Marturio, di Sisinno, di Alessandro, di Cecilia, e di qualche altro martire. Altre iscrizioni per chiese seguono fino al n° 13; la 5ª fu scritta per invito di Gregorio, ed era destinata alla cappella elevata sul luogo dove S. Martino aveva coperto un povero con metà del suo mantello; la 7ª, per la basilica di S. Martino, eretta da Basilio e Baudegonda;

(1) Ven. Fort., *Praef.*, 3, pag. 1 Leo.
(2) Ven. Fort., *Praef.*, 4, pag. 2 Leo.
(3) Ven. Fort., *Praef.*, 6, pag. 2 Leo.

tutte le altre, per edifici sacri, costruiti o restaurati da Leonzio, vescovo di Bordeaux. Questo Leonzio è il personaggio che impronta di sè tutto il primo libro: la sua figura e quella di Placidina, che prima era stata sua sposa e poi era divenuta sua sorella in Cristo (1), ne escono delineate con i più soavi contorni. Il carme 15 è appunto un lungo panegirico, in 110 versi, sulle virtù dell'uno e dell'altra. Più interessante, per rispetto al valore letterario, è il carme 16, un inno abecedario di 23 strofe, ciascuna delle quali è formata di quattro dimetri giambici. Scritto nella forma dell'inno liturgico d'Ambrogio, ha però un contenuto del tutto profano: è quindi assai interessante come primo esempio del passaggio della poesia innologica della Chiesa ad un genere di poesia popolare composta con analoghe forme e anch'essa destinata al canto. L'inno celebra l'inaspettato ritorno a Bordeaux del vescovo Leonzio, e contiene elementi del tutto personali. Durante l'assenza del vescovo, un presbitero ambizioso, nell'intento d'impadronirsi del seggio episcopale, aveva sparso la voce della morte di Leonzio. Venanzio si scaglia con veemenza contro questo colpevole di *ambitus*. Gli onori spetta a Cristo di conferirli, ed è sciocco chi vuol da sè stesso mettersi innanzi alla Chiesa (2). Ilario non cercò con mezzi illeciti di ottenere l'episcopato; Martino lo sfuggì; Gregorio lo tollerò suo malgrado. In ogni modo le leggi vietano l'ambito, e non è lecito che la Chiesa tolleri ciò che non permette la legge umana (3). Ma ora Leonzio è tornato, e il popolo esulta, insieme col poeta, dell'incolumità del suo pastore. La presenza della rima rinforza il carattere popolare dell'inno. Sei strofe sono monorime; la rima triplice e le rime accoppiate vi compaiono con molta frequenza.

Il carme 17 accompagna l'invio d'un piccolo dono a Placidina. Seguono tre brevi carmi, in cui si descrivono alcune

(1) Ven. Fort., *Carm.*, I, 15, 94.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, I, 16, 29-36.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, I, 16, 37-44.

ville nelle vicinanze di Bordeaux, restaurate da Leonzio, e il libro si chiude col carme 21, dove si parla del fiume Gers (*Aegircius*), affluente della Garonna. Con bella vivacità di stile il poeta rappresenta la natura di questo corso d'acqua, che, asciutto e paludoso d'estate, si trasforma in un torrente devastatore, al primo temporale d'autunno. Il poemetto ci prova che a Venanzio non mancava il senso e il gusto del pittoresco: i pesci che guizzano e palpitano, lambendo le asciutte arene, e si aggirano esuli nelle proprie acque [1]; il viandante, che, assetato, non trova di che bagnarsi le labbra [2]; la rana, che, sola padrona del luogo trasformato in palude, fa sentire il suo chioccio gracidare [3]; e poi simultaneamente l'allagamento delle campagne, le messi trasportate dalla corrente, e i pesci e le rane che ora nuotano dove poco fa verdeggiavano i campi [4], sono leggiadri quadretti disegnati con verità e con garbo. Nè difetta il tono scherzoso in questo carme umoristico. I pesci del Gers non hanno fortuna – dice il poeta: – sia che il fiume sia secco, sia che scorra gonfio d'acque, essi o affondano nel fango o si aggirano esuli per i campi. Tuttavia, che giova lamentarsi? Contentiamoci – conclude Venanzio – che i pesci non vi manchino mai [5].

Il secondo libro si apre con sei inni in onore della Croce, i quali devono tutti, ad eccezione del terzo, la loro origine ad una reliquia della vera Croce, inviata dall'imperatore Giustino a Radegonda [6]. Tra gl'inni della Croce, i due *Pange lingua gloriosi* [7] e *Vexilla regis prodeunt* [8] sono senza

(1) Ven. Fort., *Carm.*, I, 21, 15-18.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, I, 21, 23-24.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, I, 21, 35-36.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, I, 21, 43 sgg.
(5) Ven. Fort., *Carm.*, I, 21, 55 sgg.
(6) In nome di Radegonda, Fortunato ringraziò di questo dono l'imperatore Giustino e l'imperatrice Sofia in un lungo poema in distici (*Append.* 2), in cui Giustino e Sofia vengono iperbolicamente paragonati a Costantino e ad Elena.
(7) Ven. Fort., *Carm.*, II, 2.
(8) Ven. Fort., *Carm.*, II, 6.

dubbio i migliori. Il primo consta di dieci strofe, di tre tetrametri trocaici ciascuna: il metro dei canti dei soldati romani, già usato da Prudenzio in due dei suoi inni [1], e ben a proposito scelto da Fortunato, perchè l'inno è in realtà un canto di trionfo. La Croce viene paragonata all'albero della scienza del bene e del male: da questo derivò all'uomo la morte, da quella la redenzione. L'apostrofe alla Croce, con cui termina l'inno, e dove il poeta invita il nobile albero a curvar le sue braccia per accogliere le membra del più grande dei re, è veramente magnifica [2].

Il secondo inno è scritto, come gli ambrosiani, in strofe di quattro dimetri giambici. Tanto in questo che nel precedente, la quantità è rigorosamente osservata; la rima è usata con frequenza notevole, e, nelle prime strofe del *Vexilla regis*, è di effetto grandioso, perchè dalla rima in *u* e in *o* della prima strofa si passa a quella in *a* della seconda e a quella in *e* della terza, cioè da vocali chiuse a vocali aperte e sonore. Anche quest'inno è un'apoteosi della Croce.

Degli altri inni, due, cioè il primo e il terzo, sono in distici, e due, cioè il quarto e il quinto, in esametri acrostici: il terzo fu scritto per la chiesa di Tours, forse a richiesta del vescovo Gregorio. Seguono due poesie riferentisi al martire Saturnino di Tolosa: la prima [3] tratta della passione del santo, il quale, legato alla zampa posteriore di un toro, fu trascinato dalla bestia infuriata nella sua corsa, e perdè a brani le membra; la seconda [4] celebra Launebode, duca di Tolosa, che fece costruire in quella città una chiesa, in onore del martire: un barbaro, dunque, fece quel che nessun romano aveva pensato di fare! [5]. Venanzio ricorda, insieme col pio duca, anche le virtù della moglie di lui Beretrude,

(1) Prudent, *Cathem.*, 9; *Perist.*, 1.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, II, 2, 25 sgg.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, II, 7.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, II, 8.
(5) Ven. Fort., *Carm.*, II, 8, 23-24: *Quod nullus veniens Romana gente fabrivit Hoc vir barbarica prole peregit opus.*

la quale con le sue proprie mani largiva l'elemosina ai poveri, vestiva gl'ignudi, porgeva da bere agli assetati.

Il carme 9 è un elogio dello zelo e della pietà del clero di Parigi, sotto la guida del vescovo Germano: Venanzio esalta le cerimonie sacre, specialmente quella delle Vigilie, introdotta nelle chiese galliche da Germano; e la descrizione, che egli ne dà, nella quale gran parte è fatta al lato musicale della cerimonia, ha un altissimo valore storico. Il carme 10 contiene una descrizione della chiesa di Parigi. Fortunato la paragona al tempio di Salomone, anzi la crede addirittura superiore a questo tempio, perchè, mentre qui gli ornamenti erano del tutto materiali, la chiesa di Parigi era tinta del sangue di Cristo e resa più venerabile dall'onor della Croce (1).

Seguono alcune brevi iscrizioni per edifici sacri (2). Gli ultimi carmi (3) sono in onore di santi: il 14 celebra Maurizio di Agaunum e i suoi compagni; il 15, Ilario di Poitiers; il 16 Medardo di Soissons. Qui tutti i miracoli di ciascun santo, sono narrati con ordine, l'uno dopo l'altro, come soleva farsi nelle vite dei santi scritte in prosa, delle quali anche Fortunato ci ha lasciato qualche esempio. Ma la narrazione procede arida e monotona, senza un palpito di vita, senza un soffio d'entusiasmo.

Il terzo libro si apre con due lettere in prosa ed una in versi ad Eufronio, vescovo di Tours (4), e ad esse tengon dietro una lettera in prosa e sei carmi indirizzati a Felice di Nantes (5). Il carme 5 ha la forma di un acrostico; il 7 descrive la chiesa elevata a Nantes da Felice e santificata dalle sacre reliquie di Pietro e Paolo, mandate in Gallia da Roma (6); il 6 parla della consacrazione di questa stessa chiesa,

(1) Ven. Fort., *Carm.*, II, 10, 6-8.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, II, 11-13.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, II, 14-16.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, III, 1-3.
(5) Ven. Fort., *Carm.*, III, 4-10.
(6) Ven. Fort., *Carm.*, III, 7, 17-19: *Gallia, plaude libens, mittit tibi Roma salutem; Fulgor apostolicus visitat Allobrogas; A facie hostili duo propugnacula praesunt, Quos fidei turres urbs caput orbis habet.*

avvenuta alla presenza di molti vescovi, tra cui Eufronio di Tours, Domiziano, Vittorio, Domnulo, Romachario, e descrive la sacra cerimonia svoltasi tra inni di sacerdoti e di popolo [1]. Un altro carme, il 9, *ad Felicem episcopum de pascha*, ci fornisce una prova luminosa della capacità del poeta nel ritrarre le bellezze naturali. A proposito della Pasqua, egli descrive il ridestarsi della natura, a primavera: un motivo assai comune nella poesia cristiana. La terra, che dispensa ancor una volta i suoi doni; le viole, che tingono di porpora i campi; i prati verdeggianti; il grano, che germoglia dai semi deposti nella terra; le gemme, che si gonfiano; le api, che volano a succhiare il miele dal calice dei fiori; gli uccelli, che rinnovano i loro dolci gorgheggi: non uno, insomma, è taciuto dei mille particolari, i quali servono a dimostrare come, nel mondo, ogni dono ritorni col ritorno del Signore [2]. La luce, il cielo, la terra, il mare lodano Colui che spezzò le catene dell'inferno. Insieme col canto di lode dell'intera natura, ora che ogni ramo risuona del canto degli uccelli, anche il poeta, *minimus passer*, vuol intonare il suo canto d'amore [3]. Seguono le lodi di Cristo, e poi la preghiera, che Egli liberi il mondo dagli artigli di Satana.

Una vivace descrizione di bellezze naturali si trova pure nella seconda delle poesie indirizzate a Nicezio, vescovo di Trier, dove si parla di un castello elevato da Nicezio sopra una roccia sporgente sulla Mosella [4]. Il paesaggio della Mosella era assai caro a Fortunato: un viaggio, fatto, lungo quel fiume, da Metz ad Andernach è descritto in un carme dei *Miscellanea* [5], che può bene esser posto accanto al noto poemetto d'Ausonio. Le attrattive della villa di Nicezio, che riuniva in sè i pregi d'una lieta dimora di campagna e i

(1) Ven. Fort., *Carm.*, III, 6, 47-48: *Clericus ecce choris resonat, plebs inde choraulis: Quisque tuum votum quo valet arte canit.*
(2) Ven. Fort., *Carm.*, III, 9, 9-32.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, III, 9, 33-46.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, III, 12.
(5) Ven. Fort., *Carm.*, X, 10.

vantaggi d'un luogo fortificato, sono rappresentate con fresca varietà di colori e con nobile venustà di leggiadre immagini.

Il carme 10 mette in rilievo l'importanza di un lavoro di carattere pubblico, compiuto da Felice, cioè quello di aver deviato il corso d'un fiume, elevando da un lato una grossa diga, dall'altro spianando e livellando il terreno [1]. Il lavoro aveva avuto il risultato di trasformare in terre coltivabili quelle che prima erano coperte dalle acque, e di procurare in tal modo il sostentamento alla popolazione del luogo [2]. L'impresa, a giudicare da quel che ne dice Venanzio, doveva essere veramente grandiosa: essa ci mostra l'interesse che i vescovi ponevano allora in Gallia anche al miglioramento materiale dei popoli affidati alle loro cure.

Il carme 13 è in lode delle virtù di Villico, vescovo di Metz, e contiene nei primi versi una descrizione della posizione geografica di questa città [3]. Per lo stesso vescovo, compose Venanzio anche tre brevi iscrizioni su alcune pitture che ornavano la sua mensa [4].

Le due seguenti sono poesie parenetiche ai vescovi Carentino di Colonia e Igidio di Trier [5]. Esse sono così vuote di contenuto, da far supporre che il poeta le compose solo per debito di gratitudine verso questi vescovi, i quali lo avevano accolto ospitalmente in casa loro, nelle tappe del suo viaggio da Ravenna a Tours.

Delle rimanenti poesie del terzo libro si possono citare la 23 e la 23ª, in onore di Agerico, vescovo di Verdun: nella prima, Venanzio ricorda la liberalità con cui il vescovo dispensava elemosine, a sollievo dei poveri, e la cura che egli poneva sia nell'istruire il suo gregge [6], sia nel restaurare

(1) Ven. Fort., *Carm.*, III, 10, 9-14.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, III, 10, 15-24.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, III, 13, 1-14.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, III, 13, b, c, d.
(5) Ven. Fort., *Carm.*, III, 14-15.
(6) Ven. Fort., *Carm.*, III, 23, 10: *Non solum dapibus, pascis et ore greges.*

antiche chiese, o costruirne di nuove; nella seconda, celebra la castità del vescovo ([1]), la sua sincerità ([2]), la sua eloquenza ([3]), la sua liberalità ([4]).

La fine del terzo libro ([5]) è costituita di brevi lettere poetiche su vari soggetti a presbiteri, ad abati, e a diaconi ([6]). Graziosa quella al diacono Antemio ([7]), in cui Venanzio si scusa con l'amico di essersene partito furtivamente, come un ladro, senza avergli detto addio ([8]), perchè, essendo Antemio addormentato, egli non aveva voluto disturbare il suo sonno ([9]).

Il quarto libro consta di 28 epitaffi, dei quali però alcuni sono così lunghi, che non si possono credere destinati a servire di iscrizioni sulle tombe: il 26, per Vilithuta, si compone di 160 versi! Altri, invece, hanno proprio questo scopo pratico, che talora si rileva dallo stesso contesto ([10]). I primi dieci sono destinati a vescovi; seguono poi abati, presbiteri, diaconi, e poi ancora laici, uomini, donne e bambini.

Questi epigrammi hanno una certa importanza per la storia della civiltà; ma sono tutti così artificiosi, che rivelano un lavoro riflesso, in cui l'anima del poeta non ha alcuna parte. Il più notevole è quello per Vilithuta, la moglie di Dagaulfo, che morì di parto, all'età di diciassette anni, in-

([1]) Ven. Fort., *Carm.*, III, 23ª, 11-16.
([2]) Ven. Fort., *Carm.*, III, 23ª, 19-20.
([3]) Ven. Fort., *Carm.*, III, 23ª, 21-26.
([4]) Ven. Fort., *Carm.*, III, 23ª, 27-32.
([5]) Ven. Fort., *Carm.*, III, 24-30.
([6]) Si noti che, nel disporre in ordine queste lettere, Venanzio ha tenuto conto della gerarchia dei destinatari.
([7]) Ven. Fort., *Carm.*, III, 29.
([8]) Ven. Fort., *Carm.*, III, 29, 7 sg.: *Discedo tacitus, veluti fur, indice nullo; Nec dixi amplectens: frater amate, vale.*
([9]) Ven. Fort., *Carm.*, III, 29, 3-6.
([10]) Vedi, per es., Ven. Fort., *Carm.*, IV, 20, 1: *Quisquis in hoc tumulo cineres vis nosse sepulti;* 1, 5: *Hoc igitur tumulo requiescit Eumerius almo;* 7, 9: *Ecce sub hoc tumulo pietatis membra quiescunt;* 9, 3: *Hoc recubant tumulo venerandi membra Leonti;* 11, 1-2: *Quisquis ab occasu properas huc, quisquis ab ortu, Munus in hoc tumulo, quod venereris, habes; ecc.*

sieme col suo bambino: l'epitaffio però è così lungo, che ha piuttosto il carattere d'una elegia o d'una *consolatio* (1). Vilithuta era di origine barbarica, ma l'educazione e la cultura l'avevano resa romana (2), e le avevano fatto perdere la rozzezza della sua razza. Bella, buona, caritatevole (3), sposò, a tredici anni, Dagaulfo, e visse con lui tre anni di perfetta felicità (4); nel quarto, morì, mentre stava per dare alla luce il suo bambino (5). Venanzio mette molto bene in evidenza la triste sorte della giovane donna, e più quella del marito, il quale, *tertius esse pater cupiens* (6), si trova, a un tratto, a dover seppellire due persone in una volta sola (7). Ma, per fortuna, Vilithuta era una buona cristiana, e le sue molteplici opere di carità le hanno guadagnato la vita eterna (8). Non bisogna piangere la morte dei pii; le lacrime bisogna riserbarle per le anime prave, a cui son destinate le pene dell'inferno (9). E qui il poeta si dilunga in una contrapposizione della gioia celeste dei giusti ai tormenti dei malvagi (10). E termina esortando lo sposo a non piangere la compagna perduta, che vive una vita più felice della terrena, tanto più che la morte è legge comune per tutti, giovani e vecchi, ricchi e poveri, nobili e plebei (11).

Altri due epitaffi, scritti per Clodoberto e Dagoberto, figli di Chilperico e di Fredegonda, si trovano nel libro nono dei *Miscellanea* di Venanzio (12).

(1) Ven. Fort., *Carm.*, IV, 26.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, IV, 26, 14: *Romana studio, barbara prole fuit.*
(3) Ven. Fort., *Carm.*, IV, 26, 21-34.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, IV, 26, 35-44.
(5) Ven. Fort., *Carm.*, IV, 26, 45-52.
(6) Ven. Fort., *Carm.*, IV, 26, 53.
(7) Ven. Fort., *Carm.*, IV, 26, 63-64: *Sed sensit graviora dolens pater atque maritus, Qui gemit uno obitu se sepelisse duos.*
(8) Ven. Fort., *Carm.*, IV, 26, 69-84.
(9) Ven. Fort., *Carm.*, IV, 26, 87-88.
(10) Ven. Fort., *Carm.*, IV, 26, 89-136.
(11) Ven. Fort., *Carm.*, IV, 26, 137-160.
(12) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 4 e 5. Quest'ultimo è acrostico.

Il quinto libro contiene 19 lettere poetiche, indirizzate per la maggior parte a vescovi della Gallia. Le prime due sono dirette a Martino di Galizia: la prima è in prosa, la seconda in versi. In questa, Venanzio parla dei vari paesi in cui gli Apostoli avevano diffuso l'evangelo di Cristo; chiama Martino di Tours l'apostolo delle Gallie, ma riserba all'altro Martino l'onore d'evangelizzare la Galizia [1]. Alle sue preghiere il poeta raccomanda sè stesso, Radegonda, Agnese ed il loro monastero, di cui celebra la severa regola adottata, cioè quella stabilita da Cesario, vescovo d'Arles. La terza lettera ci riporta al 573, ed è rivolta ai cittadini di Tours, con i quali Venanzio si congratula per la scelta, da loro fatta, di Gregorio a vescovo della città, esprimendo in pari tempo i più fervidi voti, perchè il nuovo sacerdote, con le sue virtù e le sue cure pastorali, renda lieto il proprio gregge e assicuri a sè stesso i meriti del Paradiso.

I due carmi seguenti sono diretti allo stesso Gregorio. Nel secondo [2], si narra la conversione dei Giudei, operata da Avito, vescovo di Clermont.

Il poeta comincia col dire che non si può lodare l'opera dei ministri di Dio nella conversione dei popoli, senza lodare lo stesso Gesù, che ispira la buona volontà, che concede la grazia di condurre a compimento qualsivoglia impresa, e senza del quale non si opera nulla di bene, perchè Egli solo riempie del suo lume il pensiero dei profeti e dei predicatori, affinchè essi generino la fede nel cuore di coloro che li ascoltano [3]. Venendo poi al suo speciale argomento, il poeta narra che in Clermont la popolazione era divisa in Giudei e Cristiani. Nel giorno dell'Ascensione, i Cristiani assaltano e distruggono la sinagoga degli Ebrei [4]. Il tumulto regna dovunque. Ma Avito parla benevolmente ai fedeli della sinagoga, spiega loro i misteri della Trinità e dell'Incarnazione,

(1) Ven. Fort., *Carm.*, V, 2, 15-18.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, V, 5.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, V, 5, 1-14.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, V, 5, 15-30.

e parla della passione, della morte e della risurrezione di Cristo (1). Infine concede loro la scelta o di farsi cristiani o d'uscire dalla città (2). I Giudei non ascoltano i consigli del vescovo. Dall'una parte e dall'altra gli spiriti si accendono, e si prevede prossimo lo scoppio funesto d'una lotta civile (3). Ma poi i Giudei vengono a più mite consiglio, e si dichiarano pronti a ricevere il battesimo (4). Questo vien loro conferito nel giorno di Pentecoste, tra il gaudio del popolo alvernese e del suo degno sacerdote (5).

Segue una lettera in prosa (6) a Siagrio di Autun, nella quale Venanzio prima raccomanda al vescovo la causa d'un padre, afflitto per la prigionia del figlio, poi gli spiega la fattura complessa e artificiosa d'un acrostico, che gli spedisce insieme con la lettera; il qual acrostico è formato di tanti versi, quanti furono gli anni che Cristo visse sulla terra, e contiene la storia della creazione dell'uomo, della sua caduta e della sua redenzione.

Dopo una breve letterina a Felice di Nantes (7), che aveva invitato Fortunato a visitarlo in villa, seguono 12 poesie a Gregorio di Tours, tutte assai brevi (8). La più interessante, dal punto di vista letterario, è la 8b, in cui il poeta ringrazia il vescovo per l'invio d'un codice contenente poesie cristiane. Le altre non sono utili ad altro che a provarci come la grande facilità, che Venanzio aveva a far versi, fosse divenuta per lui una seconda natura, tanto che egli si serviva della forma poetica per esprimere anche le cose più banali e prosaiche della vita. Come noi oggi scriveremmo un biglietto di visita, così Venanzio scriveva lettere poetiche di raccomandazione (9),

(1) Ven. Fort., *Carm.*, V, 5, 31-62.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, V, 5, 63-70.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, V, 5, 71-76.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, V, 5, 78-84.
(5) Ven. Fort., *Carm.*, V, 5, 105-150.
(6) Ven. Fort., *Carm.*, V, 6.
(7) Ven. Fort., *Carm.*, V, 7.
(8) Ven. Fort., *Carm.*, V, 8-17.
(9) Ven. Fort., *Carm.*, V, 10, 14, 15.

di ringraziamento (1), di saluto (2), talora finanche per accusare semplicemente il ricevimento d'una lettera (3). La penultima poesia del libro ai vescovi della Gallia è pure una lettera di raccomandazione in favore d'un italiano, che, volendo tornare in patria, ha bisogno d'aiuti materiali e morali per il viaggio (4). Nell'ultima, indirizzata all'abate Aredio, il poeta raccomanda sè stesso, Radegonda e Agnese alle preghiere del destinatario (5).

Di somma importanza per la storia e la civiltà dei tempi del poeta è, invece, il sesto libro dei *Miscellanea*, contenente in massima parte carmi scritti in onore di principi franchi. Il primo è un epitalamio, scritto nel 566, per le nozze di Sigeberto con Brunechilde. Già dicemmo di sopra che esso è d'intonazione interamente pagana. Nella prefazione, in distici elegiaci, si legge una bella descrizione della primavera: gli alberi si rivestono delle loro chiome verdeggianti; la vigna gonfia le sue gemme; l'ape nasconde il miele nei favi; gli uccelli costruiscono i loro nidi. Mentre il mondo gioisce della sua vita rinnovellata, la coppia reale si prepara, sotto buoni auspicî, alle nozze. Già tutti i grandi del reame sono arrivati alla Corte, per festeggiarli (6).

Il resto del carme si svolge in esametri. Venanzio tesse dapprima un elogio di Sigeberto, per aver egli prescelto lo stato matrimoniale, che conduce l'uomo ad un casto amore, allontanandolo dagli ardori scomposti della giovinezza (7). Sigeberto è stato anch'egli vinto da Cupido, dal piccolo dio, a cui nessuno nella natura riesce a sottrarsi. Cupido si vanta con la madre della vittoria da lui riportata su questo Achille redivivo, e dipinge con termini tutt'altro che velati l'attrattiva

(1) Ven. Fort., *Carm.*, V, 13.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, V, 12, 16.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, V, 17.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, V, 18.
(5) Ven. Fort., *Carm.*, V, 19.
(6) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 1, 1-24.
(7) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 1, 25-36.

che spinge i due innamorati l'uno nelle braccia dell'altro (1). Invitata dal figlio, Venere adorna di fiori il letto nuziale, e poi tutt'e due fanno a gara l'elogio della giovane coppia, Cupido di Sigeberto, Venere di Brunechilde. Per Sigeberto c'è da esaltare la nobiltà della nascita, il valor militare, dimostrato specialmente nelle lotte contro i Turingi, la vivace intelligenza (2); per Brunechilde c'è la bellezza, una bellezza calda, come la terra che l'ha prodotta. Il colore delle sue carni è misto di rose e di latte. La fanciulla è una perla nuova, dinanzi alla quale impallidisce la luce di tutte le altre gemme (3). Il poeta parla infine della nobiltà della famiglia di Atanagildo, e termina con l'augurare agli sposi un amore senza nubi ed una copiosa e prospera discendenza (4).

Il carme seguente (5) è ancora in lode di Sigeberto e di Brunechilde, ma specialmente mira a complimentare la regina del suo abbandono della fede ariana per rientrare nel seno della Chiesa cattolica. Il carme 2, dedicato al re Cariberto, ribocca dei più paradossali ed iperbolici elogi: è uno dei più tipici esempi dell'adulazione, alla quale Fortunato sacrificava anche le sue migliori qualità di poeta e di uomo, per ubbidire al bisogno, che aveva il suo spirito, di piacere, di piacer sempre e ad ogni costo, specialmente a coloro da cui sperava aiuti e favori. Il poeta attribuisce a Cariberto la mansuetudine di David, la sapienza di Salomone, la pietà di Traiano, la gravità di Fabio (6): ne loda in particolar modo la giustizia, la perspicacia nel risolvere ogni contesa, la fede alla parola giurata (7). Grande pregio attribuisce pure alla profonda conoscenza, che il re possiede della lingua di Roma.

(1) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 1, 37-59.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 1, 60-98.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 1, 99-123.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 1, 124-143.
(5) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 1ª.
(6) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 2, 77-84.
(7) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 2, 85-94; cfr. il v. 29: *Antea mons migrat quam tua verba cadant.*

« Sebbene sicambro di nascita, – dice il poeta – la lingua latina fiorisce sulla tua bocca. Quanto grande sarà la tua dottrina, allorchè parlerai nella tua lingua materna, se tu vinci in eloquenza anche noi Romani? » (1). C'è un pizzico di superbia in fondo a questa adulatoria interrogazione retorica: ma non dovè certo coglierla il re merovingio, oppresso com'era dalla valanga di lodi, che gli tributava il prodigo poeta.

Nello stesso tono del carme a Cariberto sono scritti i seguenti per la regina Teudechilde, quella stessa di cui si trova l'epitaffio nel quarto libro, e per Bertechilde, la quale s'era dedicata a vita ascetica, abbandonando decisamente il mondo con tutte le sue lusinghe (2).

Degnissimo di nota, sotto ogni rispetto, è il carme 5, una delle tre elegie composte da Fortunato, senza dubbio per invito e sotto l'ispirazione di Radegonda. Documento storico e letterario a un tempo, questa elegia (delle altre due parleremo a suo luogo) celebra la tragica fine di Galsuintha, figlia di Atanagildo, re dei visigoti di Spagna, e sorella di Brunechilde, moglie di Sigeberto, re d'Austrasia. Chilperico l'aveva chiesta in isposa; ma, solo dopo un anno di vita coniugale, l'aveva messa a morte, per istigazione di Fredegonda. Venanzio ha reso con drammatica efficacia la sorte della sventurata principessa, e ha saputo anche dare al proprio canto la passione d'un sentimento sincero. Dato che questa virtù raramente s'incontra nei suoi versi, bisogna concludere o che egli fosse stato veramente commosso dalla tragedia della casa reale, o che la sua ispiratrice, l'ex-regina Radegonda, avesse saputo trasfondere in lui il proprio dolore e il proprio amore. Comunque, il carme è una bella prova dell'amicizia che legava Radegonda a Fortunato: solo l'affetto e la devozione per la pia monaca di Poitiers ha potuto permettere al poeta di farsi interprete fedele dei sentimenti d'una donna straniera.

(1) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 2, 97-100.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 3 e 4.

Il carme comincia con alcune considerazioni generali sulla instabilità dei beni terreni. La nostra condizione – dice il poeta – è più fragile del vetro (1). Due principesse inviò la Spagna alla Gallia: una è ancor viva, l'altra è già estinta (2). Quando i messi di Chilperico fanno premura alla sposa Galsuintha, perchè affretti la partenza, ella corre a rifugiarsi nelle braccia della madre, che la stringe violentemente a sè, per proteggerla, per trattenerla, per non lasciarla portar via: così passano due, tre, quattro giorni (3). Tutta la casa è in lutto; la madre infelice rivolge umili preghiere ai messi del re dei Franchi, perchè almeno le concedano di godersi qualche altro giorno la figlia diletta, che ella non rivedrà mai più. Il popolo leva anch'esso il suo pianto: la città prende l'aspetto d'una terra conquistata dal nemico (4). Ma la partenza è decisa. Galsuintha, fatta fermare la carrozza sul ponte, dice addio alla sua patria (5). Ma la madre non può ancora separarsi dalla figlia, e l'accompagna per qualche tratto, lungo la via dell'esilio, facendo risonar l'aria dei suoi gemiti angosciosi. Infine, venuto il momento della separazione, ella rivolge a Galsuintha un lungo discorso, rotto dai singhiozzi, in cui, tra molti artifici retorici, la disperazione d'una madre, a cui si rapisce la figlia, è resa con accenti di una tenerezza impetuosa, che talvolta ha bagliori sinistri, come di presagio di non lontana sventura (6). Ella termina in fine con queste parole: « Addio, figlia mia! Sii felice, ma, te ne prego, bada a te stessa! » Galsuintha non trova parole con cui rispondere, perchè il dolore le serra la gola. Il triste corteo s'incammina: la madre, pietrificata dal dolore, lo segue per molto tempo ancora (7). Galsuintha passa i Pirenei, arriva

(1) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 5, 6: *Sic sumus in statu debiliore vitro.*
(2) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 5, 13-22.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 5, 23-46.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 5, 47-94.
(5) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 5, 95-124.
(6) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 5, 125-168.
(7) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 5, 169-208.

a Narbona, poi a Poitiers. Il poeta, che la vide, ha sempre dinanzi agli occhi il corteo principesco, e la fanciulla montata su di un cocchio d'argento a forma di torre. Finalmente la sposa di Chilperico arriva a Rouen, dove si celebra il matrimonio (1). In breve tempo, la nuova regina si procaccia l'amore del popolo con la bontà e la liberalità, e, benchè straniera, diviene la madre dei poveri (2). Ma è trascorso appena un anno, e la principessa visigota viene uccisa (3). Fortunato non parla esplicitamente di morte violenta, anzi sorvola sul terribile dramma: la preoccupazione della propria sicurezza personale non gli permetteva commenti e giudizi sopra un avvenimento così doloroso. Non glielo permetteva nemmeno la sua innata tendenza a scusare e a blandire i potenti: non è forse vero, infatti, che, più tardi, egli scrisse un panegirico anche su Chilperico e Fredegonda, il Nerone e l'Agrippina delle Gallie? Alla notizia della morte di Galsuintha, la nutrice, che l'aveva seguita in Gallia, è la prima a versar lacrime amare (4). Ma l'annunzio ferale arriva pure, con la rapidità del fulmine, alla sorella Brunechilde ed alla madre: ambedue, naturalmente, sfogano in un discorso il loro dolore (5). Dopo di che il poeta, terminando il suo canto, rivolge parole di conforto all'una e all'altra, in modo da lasciar intravedere la beatitudine, che, in cielo, ora gode l'anima della defunta: *non hanc flere decet, quam paradisus habet* (6).

Le altre poesie del libro sesto sono tutte d'occasione. Il carme 6 è in lode di un giardino di Ultrugoto, zio del re; il 7 celebra le buone mele, che Fortunato gustò a *Cantumblandum;* l'8 narra un incidente di viaggio, ed ha un'intonazione scherzosa. Arrivato a Metz, dopo una traversata

(1) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 5, 209-236.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 5, 237-246.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 5, 247-254.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 5, 255-280.
(5) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 5, 281-348.
(6) Ven. Fort., *Carm.*, VI, 5, 349-370.

fluviale sulla Mosella, un cuoco del re portò via il battello a Fortunato. La figura di questo cuoco è ritratta con festevole giocosità di arguti motteggi e di pungenti facezie. Per fortuna, il vescovo Villico aiuta il poeta, fornendogli un altro battello. Il quale però era tanto piccolo, che, se Fortunato non avesse fatto proseguire per via di terra gli altri compagni, avrebbero tutti corso pericolo di naufragio. Anche solo, Fortunato si trova talmente a disagio in quel guscio galleggiante, da dover implorare la munificenza del re Sigeberto. Infatti Gogone e Papulo, ministri del re, gli danno non solo un bastimento più comodo, ma anche dei buoni bicchieri di vino.

Le ultime due poesie del libro sono dirette a Dinamio di Marsiglia; ma sono lettere comuni, prive di qualsiasi speciale interesse.

Il settimo libro è formato, per la massima parte, di panegirici in onore di persone ragguardevoli del regno franco, duchi e conti. I primi quattro sono dedicati a Gogo, il fiduciario del re Sigeberto, che fu inviato in Ispagna per condurre al re la principessa Brunechilde. In principio del primo carme, il poeta osserva che, come Orfeo traeva a sè, col suono della cetra, le fiere e gli uccelli, i quali percorrevano a volo lunghi spazi, per giungere a lui, e poi stanchi, ma lieti, si ponevano ad ascoltarlo, così viaggiatori e pellegrini accorrono da ogni parte, attratti dalla gentilezza e dalla urbanità del ministro di Sigeberto. Egli stesso, il poeta, arrivato a Parigi esule e stanco, dimenticò il travaglio del viaggio, grazie alla soave medicina dell'amicizia di lui. Perciò ora ne tesse con cuore commosso l'elogio, e dimostra come la fiducia, di cui il ministro gode presso il re, sia la prova migliore delle sue virtù.

Le poesie 2 e 3 sono di scarso valore; la 4 ritorna indirettamente alle lodi dell'amico. In essa il poeta interroga le nubi e i venti, per sapere che cosa faccia Gogo, e dove si trovi. È egli occupato nella pesca, o nella coltivazione dei campi, o in lavori di pubblica utilità, oppure, insieme con Lupo, è intento, come suole, ad opere di pietà, a pascere i poveri, a confortare le vedove, a prendere in custodia gli

orfanelli, ad aiutare i bisognosi? Comunque, i venti gli rechino il saluto di Fortunato. La 5 è in lode della dolcezza di linguaggio di Bodegiselo, della giustizia ed equità da lui praticate, quando tenne il governo di Marsiglia e poi della Germania, della sua misericordia, e della sua liberalità. La 6 celebra le virtù di Palatina, figlia del vescovo Gallo Magno, e moglie di Bodegiselo. Le tre seguenti, cioè 7, 8 e 9, sono rivolte al duca Lupo, uno dei più insigni uomini politici d'Austrasia, molto caro al re Sigeberto. Romano di nascita, Lupo amava attirare alla Corte del re barbaro gli spiriti più eletti e più colti del tempo: forse per mezzo suo, Fortunato vi fu accolto benevolmente, e vi trovò gloria e favori. Nel carme 7, il poeta lo paragona a Scipione, a Catone, a Pompeo [1], ed ha cura di aggiungere che, come al tempo di quei grandi, Roma toccò l'apogeo della sua potenza, così ora, sotto la guida di Lupo, Roma rivive alla Corte del re d'Austrasia [2]. Il resto del carme svolge, col solito metodo panegirico, le lodi dell'illustre uomo, accrescendone i meriti e giustificando con questi il segnalato favore, di cui il re lo circondava.

Il principio del carme seguente è notevole, dal punto di vista artistico. Lupo doveva aver sofferto una grave malattia, ma ecco l'annunzio della sua guarigione arriva all'orecchio di Fortunato. E, come la terra, inaridita dagli ardori del luglio infocato, brucia di sete, e a stento si trova un po' di ristoro sotto l'ombra fresca dei boschi, e le greggi abbandonano i pascoli, e i cavalli disdegnano l'erba, e i cani vanno con la lingua penzoloni, e il viaggiatore cerca avidamente una fonte a cui dissetarsi, o un albero alla cui ombra ristorare le membra, e, se per caso scorge da lontano un boschetto e ode mormorare un rivo, si rivolge ansioso da quella parte, e beatamente si sdraia sulla fresca erbetta, ed

(1) Ven. Fort., *Carm.*, VII, 7, 1-4.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, VII, 7, 6: *Te duce sed nobis hic modo Roma redit.*

avvicina le labbra alla fonte, e poi, ristorato, si pone a cantare i versi d'Omero e di Virgilio, o i salmi di David, accompagnandosi con la lira, con la tibia, o magari con la zampogna, così il poeta, sfinito dall'arsura dell'angoscia e del dubbio, ha trovato nell'annunzio della ricuperata salute dell'amico la fonte a cui attingere novello vigore [1]. Nella rimanente parte del carme, Venanzio riprende a tesser l'elogio di Lupo, anzi verso la fine, stimandosi incapace di predicarne tutte le virtù, invita a far ciò altri più adatti di lui.

Nel carme seguente [2], Fortunato si lamenta che, in nove anni di lontananza dalla terra nativa, non abbia mai ricevuto alcuna notizia dalla propria famiglia. Rende pertanto grazie a Lupo, il quale, col suo amore, è divenuto per lui padre, madre, fratello, sorella, nipoti, e si è perfino, in certo modo, sostituito alla patria.

Il carme 10 è in lode di Magnulfo, fratello di Lupo; i due seguenti lodano Giovino, *inlustrem ac patricium et rectorem provinciae*. Nel primo, Fortunato si duole del silenzio di Giovino, e lo prega, giacchè non possono vedersi di persona, di dargli almeno il sollievo d'una sua lettera. Il secondo comincia con una riflessione filosofica sulla necessità della morte, la quale raggiunge tutti, anche i re, i filosofi, i poeti. « Quando viene l'ultimo giorno, – dice Fortunato – *neque Musis carmina prosunt, Nec iuvat eloquio detinuisse melos* » [3]. L'osservazione può parere un po' strana. Credeva forse il nostro Venanzio, data l'alta considerazione in cui egli teneva i poeti, che la natura dovesse riserbare l'immortalità soltanto ai sacerdoti delle Muse? Ma forse c'è in quei versi soltanto un ripiego retorico: il poeta ha voluto farsi strada al concetto, che un solo mezzo di salvezza esiste, la fede, perchè essa sola ci mette in condizione di rinascere dopo la morte. Tutto il resto è *vanitas vanitatum:* quel che importa

(1) Ven. Fort., *Carm.*, VII, 8, 1-32.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, VII, 9.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, VII, 12, 1-30.

all'uomo è farsi straniero in terra, per meritare la cittadinanza nel cielo [1]. Quindi, con rapido trapasso, Fortunato rimprovera all'amico il prolungato silenzio. Quando ci conoscemmo in Germania, – egli dice – io credetti fermamente che il tuo amore per me sarebbe cresciuto col tempo. Invece, ahimè!, avviene proprio il contrario: *tempora longantur, sed breviatur amor* [2]. Forse quando più ti son lontano dagli occhi, tanto più ti son lontano anche dal cuore? A me però questo non accade, *quoniam tibi pectore nector* [3]. A me par sempre di averti presente, di stringerti fra le mie braccia, di baciarti nel volto. Oh come ricordo i giorni in cui eravamo insieme! Quanti epigrammi ci scambiammo! Ora invece non so più nulla di te. Scrivimi: che fai, dove sei? Mandami i tuoi versi; passa sul mio petto l'aratro della tua bocca, perchè dal solco della tua lingua nasca la messe del mio petto gonfia di spighe [4]. Ad eccezione di quest'ultima immagine barocca, il carme, specialmente nella seconda parte, rivela una sincerità di accenti che piace, tanto più che essa non è troppo frequente nei freddi e studiati carmi di Fortunato. Si vede che la comunione di tendenze e di gusti (Giovino era, oltre che un magistrato, anche un poeta) aveva davvero toccato, nel cuore dell'esule italiano, la corda del sentimento.

Un poeta è anche il destinatario del brevissimo epigramma 13 [5]. Si chiama Felice, e a lui, data l'elevatezza della sua ispirazione poetica, Fortunato non osa far altro che ricordare di aver con lui comune la patria.

Il carme 14 a Mummoleno cade nel triviale, perchè il poeta, ricordando un pranzo offertogli da costui, riconosce d'aver mangiato così a crepapelle, da essersi gonfiata la pancia fino a scoppiare [6]. Invece, poco sodisfatto Fortunato rimase

(1) Ven. Fort., *Carm.*, VII, 12, 31-60.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, VII, 12, 70.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, VII, 12, 73.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, VII, 12, 61-122.
(5) Ven. Fort., *Carm.*, VII, 13.
(6) Ven. Fort., *Carm.*, VII, 14, 27 sg.: *Mox quasi parturiens subito me ventre tetendi, Admirans uterum sic tumuisse meum.*

di un altro convito in casa del conte Berulfo; egli ne uscì più affamato di prima: *litania fuit* – dice il poeta – *prandia vestra magis* (1).

I carmi seguenti, fino all'ultimo (2), non offrono nessun particolare interesse: sono quasi tutte poesie ridondanti di elogi per i destinatari, e di professioni d'amicizia da parte del poeta. Se mai, solo degno di nota è il 24 (*Versus in gavatis*), il quale consta di sette brevi epigrammi, *a-g*, ciascuno di quattro versi, destinati ad essere di ornamento ad una sala da pranzo – forse quella dello stesso poeta (3) – oppure ad oggetti da tavola. Uno di essi dice: « Tu che vieni ospite fedele ai cari amici, sappi che guadagni in amore quel che perdi in vivande. Poichè, ciò che qui vedi, non lo portò attraverso il mare un ospite straniero, ma lo produssero i patrii lari. Accoglilo quindi con benevolenza » (4). E un altro: « La vita umana è breve, il presente fuggevole; tu venera quel che dura eterno. Proteggi la giustizia, semina la pace, ama Cristo, desidera le delizie che non hanno mai fine » (5).

Il primo carme del libro ottavo è indirizzato *ex nomine suo ad diversos*, mentre gli altri sono per lo più diretti a Gregorio di Tours e a Radegonda. Il poeta rivolge anzitutto un saluto al mondo delle persone colte, che leggono Demostene, Omero, Cicerone, Virgilio, e a quelli che non hanno mai gustato cibi di morte, e che Cristo nutre con alimenti paradisiaci (6). Narra poi brevemente la sua storia, e spiega come, per desiderio di Radegonda, egli stabilisse la sua dimora in Poitiers (7). Apertasi così la via, tesse le più ampie lodi delle virtù di Radegonda, donna sublime, *quae dominando prius, nunc famulando placet* (8). La pone al di sopra di

(1) Ven. Fort., *Carm.*, VII, 15, 6.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, VII, 16-25.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, VII, 24g, 3.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, VII, 24b.
(5) Ven. Fort., *Carm.*, VII, 24d.
(6) Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 1, 1-10.
(7) Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 1, 11-21.
(8) Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 1, 34.

Eustochio, di Paola, di Blesilla, di Melania, di Fabiola, di Marta e Maria; la considera ormai morta nella carne e viva solo nello spirito, già padrona del regno celeste, sebbene abitante ancora la terra, e ne ammira soprattutto la severa astinenza nei cibi, fedele alla regola stabilita da S. Cesario d'Arles.

Il carme 2, che ha la forma dell'epanalessi, mostra Fortunato in lotta con sè stesso, perchè, invitato da Germano a Parigi e trattenuto da Radegonda a Poitiers, è incerto dell'andare e dello stare. Il carme 3 è di contenuto cristiano, e tratta il soggetto della verginità. Fu scritto per la consacrazione di Agnese a badessa del monastero di Santa Croce, ed è una delle più singolari opere di Fortunato; nè manca di vere bellezze poetiche di forma e di sentimento. Il poeta comincia con l'introdurci nella corte celeste, tra i patriarchi, i profeti, gli apostoli, i martiri, le vergini, guidate da Maria, la prima e la più eccelsa di tutte. Queste vergini si aggirano nei prati eterni del Paradiso, cantando e cogliendo rose e viole. C'è tra esse Agnese, Basilissa, Eugenia, Cesaria, vergine arelatense, che il vescovo Cesario guadagnò alla vita ascetica. E del virgineo coro faranno parte tutte quelle che se ne renderanno degne mediante le proprie virtù [1]. Entreranno a farne parte senza dubbio anche Radegonda e Agnese. Vogliano esse pertanto imitare Maria, la vergine madre di Cristo, la prima di tutte le donne, perchè fu scelta a generare il Redentore del mondo. Cristo vuole le sue spose simili a Maria, e protegge quelle che sanno serbarglisi pure, affinchè non violino la propria fede. Egli le munisce di corazza, di elmo, di scudo

et stabilit solidum montis in arce gradum [2].

E quando hanno trionfato dei nemici, egli corre ad abbracciarle

infigens labiis oscula casta sacris [3].

[1] Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 3, 1-46.
[2] Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 3, 122.
[3] Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 3, 126.

Le accarezza, le venera, le onora, e le accoglie infine nel suo talamo.

In questa descrizione dei combattimenti terrestri e delle sofferenze, a cui deve assoggettarsi la fidanzata di Cristo, per mantenersi pura e degna del suo Sposo divino, le immagini sono piene di colorito, talvolta un po' troppo sensuali, perchè possano applicarsi a vergini caste, e il verso fluisce limpido, caldo, animato quasi sempre da una forza poetica e da una vivacità di sentimento non comune [1].

Nel cielo, intorno a Cristo, s'affollano i santi del Vecchio e del Nuovo Testamento, gli apostoli, e i martiri della Chiesa [2]; e a loro, adunati insieme, Cristo tiene un discorso in lode di Maria e della verginità. Con la stessa abbondanza d'immagini realistiche dianzi notate, Egli parla delle dure lotte, che le vergini devono sostenere; descrive le loro lacrime, il desiderio cocente che esse hanno dello Sposo divino, le notti passate insonni nell'attesa di Lui, mentre il pianto sgorgante copioso dai loro occhi essicca la sorgente delle lacrime e tramuta in lago il pavimento della stanza. Esse, nell'angoscia del desiderio, scrivono persino lettere ardenti a Gesù, e Gesù ne legge una all'assemblea dei santi, che ha tutto il tono delle eroidi ovidiane. Barocchismo e secentismo, dunque. In codeste assurdità concettuali abbiamo la misura del decadimento dell'arte nel VI secolo. Come siamo lontani dalle severe lodi della verginità dei trattati di Tertulliano, di Agostino, di Ambrogio! [3]. Finalmente Gesù premia la virtù delle sue fidanzate fedeli, le circonda di premure, e, così adorne e coronate, le fa sedere regine sul suo talamo [4]. Proseguendo, Gesù discorre delle virtù che le vergini devono possedere [5], e stabilisce un paragone tra la condizione della vergine e quella della donna maritata, e, per mezzo di

(1) Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 3, 83-128.
(2) Nei versi 129-174 c'è un catalogo di questi santi.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 3, 175-258.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 3, 259-278.
(5) Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 3, 279-316.

ragioni fisiologiche di una verità troppo crudamente realistica, dimostra i vantaggi indiscutibili della verginità. Poi descrive le conseguenze della gravidanza, la vergogna che la donna incinta prova alla presenza degli uomini, il parto, l'allattamento, il dolore delle madri per la morte dei figli, la vedovanza nella quale la donna cessa di essere sposa senza poter più ridiventare vergine [1]. Il poema finisce con un breve discorso di Fortunato ad Agnese a cui augura che sia un giorno anch'ella coronata vergine in cielo [2].

Con l'argomento della verginità si riconnette il carme seguente [3], nel quale Fortunato, dopo aver descritta la dignità e la gloria delle vergini in cielo, invita le fanciulle a dedicarsi a vita monastica. Il carme forse fu scritto per invito di Radegonda ed Agnese, e voleva essere una specie di propaganda tra le vergini della regione, perchè accorressero in gran numero a popolare il convento di Santa Croce.

I sei carmi 5-10 sono indirizzati a Radegonda, e trattano di argomenti vari. Uno accompagna l'invio di fiori da parte di Fortunato [4]: son viole rosse, una specie rara. Egli si scusa di non inviar delle rose. Non ne ha nel suo giardino. Tuttavia, se di fatto manda viole, *fert et amore rosas* [5]. Il complimento è gentile, ed ha la timidezza di un innamorato discreto. Un altro carme loda la cura, che Radegonda ed Agnese ponevano nell'ornar di fiori gli altari per la festa di Pasqua [6]. Nel 9, il poeta esprime il suo dolore, perchè Radegonda, nell'occasione della quaresima, si sottraeva per un mese allo sguardo di tutti. In verità, Radegonda soleva raddoppiare le austerità della sua vita, all'appressarsi della Pasqua. Ella si chiudeva per tutta la quaresima, e rimaneva inaccessibile a tutti indistintamente. Forse la sola Agnese

(1) Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 3, 317-392.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 3, 393-400.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 4.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 6.
(5) Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 6, 6.
(6) Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 7.

conosceva il luogo preciso del ritiro di Radegonda. E il poeta, per cui la vista dell'amica spirituale formava gran parte dello scopo della sua vita, le scriveva che senza di lei egli si sentiva oppresso da dense tenebre (1); che quel mese gli pareva più lungo d'un anno, ma che, sebbene ella lo privasse della sua vista, l'anima amante non cessava mai di vedere l'oggetto del proprio amore (2). Le espressioni sono, a dir vero, un po' ardite, trattandosi d'un sacerdote che scrive ad una monaca. Tuttavia, è certo che esse sono la manifestazione d'un sentimento schietto e verace, nel quale, al solito, la tendenza all'iperbole ed all'adulazione, anche là dove sarebbe stato senza dubbio fuor di luogo l'usar l'una e l'altra, ha tradito e superato il pensiero.

Come la sparizione di Radegonda era cagione di angoscia, così la sua riapparizione provocava un'esplosione di gioia dal fondo dell'anima di Venanzio. « Mi avevi tolta la gioia, – egli esclama – ed ora me la ridoni, e fai sì che la Pasqua sia per me un giorno doppiamente festivo. Sebbene il grano cominci appena a spuntare nei solchi, io, per me, oggi che ti rivedo, mieto: già raccolgo le spighe, e le lego in covoni. Io faccio in aprile ciò che si suol fare in agosto. La vigna comincia appena a gonfiar le sue gemme, ma per me l'autunno è venuto, ed io vendemmio. I meli e i peri esalano l'odore dei loro fiori, ma a me arrecano insieme e fiori e frutti. Sebbene la campagna sia brulla ancora, e non vi si veda una spiga, tuttavia, per me, giacchè tu sei ricomparsa, è tutta ridente nella pienezza della sua abbondanza » (3). Non si potrebbe immaginar nulla di più grazioso a un tempo e di più galante. Certo, il tema è retorico; ma il sentimento è sincero.

Il resto del libro è occupato da poesie, per lo più di

(1) Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 9, 6: *Nam sine te nimium nube premente gravor.*

(2) Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 9, 11-12: *Tempora subducis, ceu non videaris amanti, Cum vos dum cerno, hoc mihi credo parum.*

(3) Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 10.

ringraziamento e di saluto, a Gregorio [1]. Nulla v'ha in esse di particolarmente notevole.

Il libro nono contiene in parte elogi di principi franchi. Il carme 1 è un panegirico in onore di Chilperico e Fredegonda, recitato dallo stesso poeta dinanzi al sinodo riunito a Brinnaco (Braine) nel 580. Fortunato vi appare sotto una luce assai poco favorevole: la sua adulazione, infatti, è così cortigianesca e sfacciata, le sue lodi sono in modo così evidente smentite dalla storia, che non si può far a meno di domandarsi se egli fu un illuso o un impostore. Certo, il desiderio e il bisogno di piacere ai potenti della terra non basta da solo a scusare tanta voluta o incosciente cecità.

Chilperico, questo Nerone, questo Erode delle Gallie, come lo chiama Gregorio di Tours [2], non solo è rappresentato ai vescovi del concilio di Brinnaco come nobile di razza, inclito nelle armi [3], dotto nel diritto e nella poesia [4]; non solo è detto di lui che il suo nome riempie l'universo intero, e che la Libia, il Mar Rosso e l'Indo ne esaltano la gloria [5]; ma è anche detto che egli si faceva della fede un'arma per vincere i nemici [6]; che la sua giustizia era tale che nessuno, avendo ragione, s'allontanava da lui senza averla ottenuta [7]; che egli seguiva in ogni cosa la retta via; che la sua bocca non s'apriva se non per la verità [8]; che la sua munificenza era tanta, da fargli credere che avesse serbato per sè ciò che avesse ad altri donato [9]; che infine, se si fossero potute riunire insieme tutte le qualità di cui egli era dotato, se ne sarebbero trovate abbastanza per farne parte ad altri, meno di lui favoriti da Dio [10]. Nè basta. Fortu-

(1) Ven. Fort., *Carm.*, VIII, 11-21.
(2) Greg. Tur., *Hist. Franc.*, VI, 46.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 1, 1-28.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 1, 99-112.
(5) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 1, 19-22.
(6) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 1, 52.
(7) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 1, 86.
(8) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 1, 87-90.
(9) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 1, 95-96.
(10) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 1, 113-114.

nato trova modo di tessere un encomio anche delle virtù di Fredegonda, della quale è detto « che adorna il regno con i suoi costumi; che è donna provvida nei consigli, solerte, cauta, utile alla Corte, piena d'ingegno, amata per la sua munificenza; che porta, insieme col marito, il peso e le cure della regalità; che ama suo marito e l'asseconda efficacemente; che infine, per moltiplicare a Chilperico la prosperità e la gioia, domanda ed ottiene per lui le preghiere di Radegonda » (1). Povera santa Radegonda! Il vedere qui il suo nome, puro, confuso con quello della concubina di Chilperico, della truce assassina della dolce Galsuintha e di re Sigeberto, produce un senso di disgusto e di raccapriccio. Forse a un'impressione di tal genere non riuscì a sottrarsi nemmeno il poeta, il quale, interrompendo, dopo pochi versi, l'encomio della regina, chiudeva il carme col tornar a cantare le glorie del re (2).

Il carme 2 è una consolazione a Chilperico e Fredegonda, per la morte dei loro figli Clodoberto e Dagoberto, di cui i carmi 4 e 5 contengono gli epitaffi. La prima parte, assai monotona, consta di una serie di esempi, tolti dal Vecchio e dal Nuovo Testamento, citati a conferma della verità, del resto assai ovvia, che la morte è una *dura lex*, ma *lex* uguale per tutti (3). Dato dunque che nessuno può sfuggire alla morte, dato che lo stesso Cristo la ha subìta, dato inoltre che le lacrime dei superstiti non valgono a richiamare i loro cari dagl'inferi, ma che tutti vi rimarranno fino a che non li desterà la tromba dell'universale giudizio, cessi Chilperico dall'affliggersi per la morte dei figli, si rassegni al volere dell'Onnipotente, si mostri forte dinanzi alla sventura, e sollevi col suo esempio l'angoscia della sventurata consorte (4). Prenda egli a modello Giobbe, David, la madre dei Maccabei, e si conforti al pensiero che le anime dei giovanetti,

(1) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 1, 117-132.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 1, 133-148.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 2, 1-40.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 2, 41-98.

purificati dall'onda battesimale, godono ora, in cielo, l'eterna felicità [1]. Del resto, voglia Dio concedere alla coppia regale la gioia d'una nuova prole [2].

Ancora a Chilperico e Fredegonda è rivolto il carme 3. Il poeta invita il re e la regina a ritornare alla letizia e a dimenticare la sventura sofferta, così come la natura, all'appressarsi della Pasqua, si libera dal torpore invernale e risorge alla luce del sole ed al profumo dei prati odorosi di fiori.

Il resto del libro è formato di poesie indirizzate a vescovi o ad altri personaggi ecclesiastici. Letterariamente, sono interessanti i carmi 6 e 7, a Gregorio. Questi aveva chiesto a Fortunato un'ode saffica. Fortunato, a cui forse il poetare nei metri lirici, che avevano procacciato tanta gloria a Catullo, ad Orazio, a Prudenzio e a Paolino di Nola, riusciva cosa un po' ardua, chiedeva, nel carme 6, una dilazione all'amico. Ma poi il carme desiderato e aspettato fu scritto in 22 strofe. « Tu mi hai chiesto – diceva Fortunato all'amico – un carme, nel metro usato da Saffo, da Pindaro, da Orazio. Ma alla mia voce rauca non s'addicono le melodie liriche care a quei sommi poeti. Chè, se anche un giorno ne avessi conosciuta l'arte, oggi l'avrei, dopo tanto volger di tempo, dimenticata. Comunque, sebbene l'onere imposto mi sia grave, ubbidirò; e, se non riuscirò ad andar bene coi piedi, mi lascerò condurre dal mio amore per te » [3]. Il poeta quindi continua a dire di aver ricevuto da Gregorio un codice *farsum tumido cothurno* [4], di cui egli non è riuscito a leggere che solo una parte, sia perchè, data l'esiguità del suo ingegno, non era stato capace d'intenderlo, sia anche perchè trovavasi occupato in molte altre faccende [5]. Si rivolge infine alla propria ode, e le raccomanda di andarsene

(1) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 2, 99-130.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 2, 131-140.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 7, 1-32.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 7, 34.
(5) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 7, 33-64.

a Gregorio e di salutarlo in nome suo, di Radegonda, di Agnese e di Giustina (1).

Il carme 8 è un breve biglietto al vescovo Baudoaldo. Il 9 celebra le lodi della liberalità verso i poveri, della beneficenza verso gli esuli, della dottrina e dell'eloquenza di Sidonio, vescovo di Magonza. I seguenti, indirizzati al vescovo Ragnemodo, all'abate Droctoveo, al referendario Faramodo, ai diaconi Lupo e Waldone, al duca Chrodino (2), hanno tutti lo stesso carattere, parte di panegirico, parte di commendatizia.

Infine il carme 15 esalta la bellezza d'un edificio costruito in legno, anteponendolo agli edifici di pietra, e il 14 narra un doppio miracolo avvenuto nella basilica di S. Lorenzo. Mentre nella basilica si eseguivano delle riparazioni, alcuni operai, nel segare una trave, la ridussero più corta di quel che serviva. Il santo allora la fece di nuovo allungare anche al di là della misura necessaria, e un pezzetto di legno, tolto da quella medesima trave, restituì la vista ad un cieco.

Il principio del libro decimo si compone d'una spiegazione, in prosa, dell'*Oratio dominica*, e di tre lettere, pure in prosa, di cui la prima (e forse anche la terza) è diretta ad un tal Salutare, per consolarlo della morte d'una figlia decenne, e la seconda *dominis illustribus cunctisque magnificis... servientibus dominorum*. Fortunato si scusa con costoro di offenderne il gusto delicato, e avvezzo alle delizie dell'eloquenza e della dottrina, col suo stile rozzo e inelegante. Riconosce tuttavia che, a volte, il più ricco degli uomini si compiace di cibi grossolani e volgari. Augura pertanto a loro ogni bene, e li prega di voler raccomandare al re ed ai ministri l'autore della lettera e alcuni affari di Radegonda. Le due poesie che seguono (3), sono composte per Gregorio di Tours: la prima è in lode del tempio dell'arcangelo

(1) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 7, 65-88.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 10-13, e 16.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, X, 5 e 6.

Gabriele, elevato dal vescovo in Artana, la seconda è in lode di quello di S. Martino, restaurato da Gregorio a Tours. Qui Fortunato ricorda alcuni miracoli del santo taumaturgo. Ma, mentre nella prima parte il racconto prosegue ininterrotto, nella seconda ogni singolo miracolo è preceduto da un breve titolo. Forse ciascuno degli epigrammi, che ne risulta, doveva servire d'iscrizione per una decorazione parietale. Anche il carme 7 è in lode di Martino. Il poeta ne celebra la gloria, ne decanta la fama diffusa in tutto il mondo, e ne invoca la protezione sulla coppia regale di Sigeberto e Brunechilde, alla quale il carme è diretto.

La poesia seguente [1] è un panegirico per Sigeberto e Brunechilde. Il poeta ricorda l'amore, che il popolo tributa ai due sovrani, e, riconoscendolo ben meritato, perchè il governo del re è mite e paterno, fa voti per la prosperità di Brunechilde e di tutta la regal casa.

Il carme 9, *de navigio suo*, è una delle gemme non solo del libro decimo, ma forse dell'intera opera poetica di Fortunato. Questi s'era recato a Metz, alla Corte di Sigeberto. Accolto con ogni riguardo dal re e dalla regina, aveva poi avuto l'ordine di accompagnarli in un viaggio sulle acque della Mosella e del Reno. Ma, durante la traversata, colti da una tempesta, s'erano trovati in pericolo di naufragare [2]. Salvi per miracolo, proseguono il viaggio fino a Treviri. Con freschezza d'immagini e varietà di colori sono descritte le rovine della vecchia città, e i colli ameni, sparsi di vigne, e le alte montagne, che la circondano da ogni parte [3]. Continuando il viaggio, sempre per via fluviale, i passeggeri arrivano alla confluenza della Mosella col Reno, e proseguono fino al regio castello di Andernach. Oltre allo spettacolo, sempre vario, offerto dal lussureggiante paesaggio, Fortunato ricorda la musica e i canti, che valorosi artisti eseguì-

(1) Ven. Fort., *Carm.*, X, 8.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, X, 9, 1-20.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, X, 9, 21-42.

vano sul battello reale: i monti, le rupi, i boschi ripetevano con soave dolcezza i suoni degli strumenti musicali (1). Ad Andernach, Fortunato assiste alla pesca dei salmoni del Reno, fatta sotto gli occhi del re; e non solo vede pescare i salmoni, ma li assapora con grande suo gusto (2). Il grazioso carme si chiude con quattro versi di augurio alla coppia reale (3).

La poesia seguente (4) è di nuovo in lode dell'oratorio di Artana. La 11 è una poesia d'occasione. Invitato ad un banchetto, a Tours, nel giorno di Pasqua, Fortunato, acceso dall'estro poetico, nell'udire il suono della cetra e le voci dei cantori, compone estemporaneamente questi versi, in cui celebra la gloria di S. Martino, del suo successore Gregorio, ed esorta i presenti a commemorare in letizia quel giorno di festa.

Il carme 12[a-d] raccomanda a Gregorio e ad altri personaggi autorevoli la causa d'una fanciulla violentemente rapita a suo padre. Il carme 13 è pure di raccomandazione ai vescovi della Gallia per un italiano che viaggia in terra franca. Tra i rimanenti, son da ricordare il 15 ad Armentaria, madre di Gregorio di Tours, paragonata alla madre dei Maccabei per la sua fecondità e per le virtù dei figli, e il 16 e 17 al conte Sigoaldo, il quale, appena il poeta aveva toccato, venendo dall'Italia, il regno d'Austrasia, gli era stato dato da Sigeberto come compagno e guida nel viaggio. Nel primo, Venanzio si congratula del titolo di conte conferito a Sigoaldo dal re, e gli augura presto quello di duca; nel secondo, lo loda per la sua munificenza verso i poveri.

Il libro undecimo, comincia con un trattatello in prosa, una *Expositio symboli*, che è assai simile a quella di Rufino, anzi può dirsi addirittura un'epitome di essa. Quanto al resto, tutte le brevi poesie del libro riguardano le relazioni

(1) Ven. Fort., *Carm.*, X, 9, 43-60.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, X, 9, 61-78.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, X, 9, 79-82.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, X, 10.

amichevoli stabilitesi tra Fortunato e le pie donne del monastero di Santa Croce. Queste relazioni rivelano chiaramente qual fascino dovette, fin dal primo incontro di Fortunato con Radegonda, esercitare sul poeta il triplice ornamento di nobiltà, di bellezza, di pietà, che circondava la figura dell'ex-regina dei Franchi. Fortunato dovè amare Radegonda d'un amore ultraterreno, e Radegonda dovè compiacersi di questa umile e devota adorazione, che non offendeva il suo sentimento di asceta, ma che lusingava il suo sentimento di donna e di regina. Si stabilì pertanto tra i due uno scambio di piccoli doni, di piccole cortesie, che il poeta accompagnava sempre con versi, e che Radegonda accoglieva con benevolenza, rispondendo e facendo rispondere al poeta con un raddoppiamento d'attenzioni, assecondandolo in tutti i suoi gusti, anche in quelli un po' viziosi, com'era soprattutto la gola. Già vedemmo, nel libro ottavo, che Fortunato soleva inviare al monastero piccoli doni floreali. I fiori piacevano molto a Radegonda e ad Agnese. Una volta, Fortunato assistè ad un banchetto in onore di Radegonda: la sala era trasformata in una serra fiorita; vi erano fiori dovunque, sulla tavola, sulle mura, sul soffitto [1]. Quando i fiori mancavano, Fortunato offriva doni d'altro genere, sempre piccole cose, di cui si vergognava un poco. Ma le offriva, accompagnandole di così buone e devote parole, che il dono doveva riuscir gradito per forza. « Ho fatto – scriveva un giorno ad Agnese – con le mie mani questo piccolo dono d'amore, e chiedo che esso giunga gradito a te o alla mia dolce Signora. Sebbene sembri di nessun valore, tuttavia l'affetto aumenti il pregio della sua piccolezza. Fra le persone che si vogliono bene, il pregio delle cose donate è sempre di gran lunga maggiore del loro valore reale » [2]. I suoi doni erano ora castagne in un canestrino di giunchi intrecciati con le sue proprie mani [3],

(1) Ven. Fort., *Carm.*, XI, 11.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, XI, 17. Un concetto simile in XI, 24.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, XI, 13.

ora *pruna nigella*, colti nei boschi, e, nell'offrirli a Radegonda, Fortunato la invitava a mangiarli senza timore, essendo un frutto innocuo; poichè egli non avrebbe mai osato di dar alla madre sua ciò che avrebbe potuto danneggiarne la salute (1).

Naturalmente, Radegonda e Agnese rispondevano ai doni del poeta con altrettanti doni, e, siccome si trovavano in condizioni ben diverse da quelle di lui, i loro doni erano più copiosi e più frequenti. Quasi sempre questi doni consistevano in cibi succulenti, in pietanze ricercate, con cui le pie donne solleticavano e stuzzicavano la gola del poeta epicureo. Questi doni culinari, beninteso, arrivavano al poeta coperti dal manto d'un nome pio, ed erano null'altro che *eulogia!* Il poeta godeva un mondo ad assaporare quelle delizie; spesso ne mangiava fino a scoppiare, nè si faceva poi scrupolo di vantarsi del suo vizio, come se fosse una virtù. I biglietti di ringraziamento per l'invio di *eulogia* sono abbastanza numerosi, tra i pochi che ci sono conservati nel libro undicesimo dei *Miscellanea* (2). Agnese si doveva un po' divertire alle spalle del suo famelico mite poeta, e, quando aveva inviato un più abbondante fagotto di cibi, voleva sapere quale uso ne avesse fatto. E Fortunato descriveva i suoi pranzi e le sue scorpacciate col sorriso del bontempone sodisfatto (3). Ma, un giorno, avvenne che, per mangiar troppo, il poeta ammalò, e il medico dovè metterlo a latte. Agnese tuttavia non si sgomentò, e preparò così bene il latte e le creme a Fortunato, che questi non s'accorse affatto della severità della cura (4).

Dato il suo appetito invidiabile, come doveva apparire straordinaria al poeta la virtù di Radegonda, la quale, in certi periodi dell'anno, specialmente in quaresima, si privava quasi interamente di cibo! La salute della pia donna deperiva sempre più: tutta la comunità era inquieta per lei,

(1) Ven. Fort., *Carm.*, XI, 18.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, XI, 9, 10, 12, 20, 22a.
(3) Ven. Fort., *Carm.*, XI, 9-10.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, XI, 14, 15, 19.

e avrebbe voluto almeno che bevesse un po' di vino. Ma Radegonda era inesorabile su questo punto. Fortunato tentò anch'egli di far arrivare all'illustre amica la sua voce di consiglio e di preghiera [1], rafforzandola con l'autorità del comando di Paolo a Timoteo di usare un po' di vino, nei casi di malattia e di debolezza [2]. Un giorno, la supplicò di prendere del cibo. « Se tu farai questo – le diceva – a me sembrerà di saziarmi due volte » [3]. Ma Radegonda non ubbidì, e continuò il suo solito tenor di vita.

Come già vedemmo nel libro ottavo, Fortunato lamentava anche la sparizione di Radegonda, nel periodo quaresimale. « Dove si nasconde – esclamava egli in un graziosissimo carme – senza di me la mia luce? Perchè rifiuta di mostrarsi al mio sguardo? Io vedo il cielo, i fiumi, la terra; ma tutto ciò è nulla per me, se io non ti vedo. Sebbene il cielo sia sereno e senza nubi, il giorno, quando tu ti nascondi, mi pare privo di sole » [4].

L'amore e la tenerezza di Fortunato si volgevano pure ad Agnese, la giovane badessa del monastero di Santa Croce. Con lei, che il poeta chiama *sorella,* mentre dà a Radegonda il nome più rispettoso di *madre,* Fortunato è anche più sincero, più libero, più aperto. Tra le poesie pervenute sino a noi, due sono per l'anniversario della nascita di Agnese [5]: nell'una, il poeta parla dei vincoli spirituali che legavano la badessa a Radegonda; nell'altra, ricorda con animo grato quel bel giorno di festa, in cui Agnese s'era occupata sempre di lui, fino al punto di privare Radegonda della sua dolce compagnia. E, notando come fosse un giorno piovoso e tutto coperto di nubi, esclama: « Ma se tu sei lieta, le nubi si dissiperanno subito per me » [6].

(1) Ven. Fort., *Carm.,* XI, 4.
(2) I *Tim.,* 5, 23.
(3) Ven. Fort., *Carm.,* XI, 22.
(4) Ven. Fort., *Carm.,* XI, 2.
(5) Ven. Fort., *Carm.,* XI, 3 e 5.
(6) Ven. Fort., *Carm.,* XI, 5, 14.

Sembra però che le premure del poeta, specialmente per Agnese, destassero la malevolenza pettegola di qualcuno o di qualcuna, che frequentava il monastero; di modo che circolò, dentro e fuori, più d'una voce calunniosa. Fortunato almeno sentì il bisogno di protestare la sua innocenza con un piccolo carme [1], pieno di dignitosa fierezza, che rivela il candore di un'anima tenera e mite, ma nello stesso tempo sicura della sua innocenza, e quindi non vile. « O tu, che mi sei madre per la tua dignità, e dolce sorella per il privilegio dell'amicizia, tu, che io venero di tutto cuore con pietà e fede sincera, e che amo di affetto celeste, senza la colpevole complicità della carne e dei sensi, io chiamo Cristo, gli apostoli Pietro e Paolo, e la santa Vergine col pio stuolo delle sue compagne a testimoni del fatto che non ti ho mai guardato con altri occhi e con altri sentimenti che se tu fossi stata Tiziana, mia sorella carnale, che se la madre nostra Radegonda ci avesse portati l'uno e l'altra nei suoi casti fianchi, e dati insieme alla luce, e nutriti dello stesso latte. Ahimè, io temo che le insinuazioni dei cattivi, sussurrate a bassa voce, impediscano le pure manifestazioni del mio sentimento. Tuttavia, io mi sento il coraggio di continuare a vivere come ho fatto sinora, se voi volete mantenermi la vostra dolce amicizia ». Dinanzi ad una dichiarazione così aperta e recisa, forse nessuno osò più mettere in dubbio la sincerità di Fortunato, e le sue relazioni col monastero di Santa Croce durarono fino a che la morte non venne inesorabilmente a troncarle.

Abbiamo così compiuto l'esame della voluminosa raccolta dei *Miscellanea*. Ma noi ricordammo di sopra che c'è ancora un nucleo di 34 carmi, di cui una parte è conservata nel Cod. Paris. 13048, il quale è l'unico rappresentante dell'originaria e più ampia raccolta della poesie di Venanzio, fatta a Poitiers, subito dopo la morte del poeta. Di questa

(1) Ven. Fort., *Carm.*, XI, 6.

appendice (1) sono notevoli specialmente i carmi 1 e 3, due elegie composte da Fortunato a nome di Radegonda (2). Sono in forma di lettere. La prima *(De excidio Thoringiae)* è diretta ad Amalafrido, cugino di Radegonda, il quale, dopo la rovina della Turingia, s'era rifugiato in Oriente. Dopo una breve osservazione sul solito luogo comune della vanità dei beni terreni (3), Radegonda ricorda la morte del padre e degli altri suoi parenti, descrive l'incendio della reggia, lo sgomento delle donne condotte prigioniere, dei figli strappati dal seno materno, le lacrime da lei versate sulla sventura della sua famiglia e della sua patria, e la parte che ella stessa vi ebbe, quantunque fanciullina di appena otto anni (4). A lei toccò la sventura di doversi dolere della sorte non solo degli estinti, ma anche dei sopravvissuti, dei quali da tanti anni aspetta invano novelle. Al cugino Amalafrido ricorda che egli fu il protettore della sua infanzia, e che le prodigò le cure affettuose d'un padre. Dopo la perdita dei suoi cari, ella in lui solo aveva trovato conforto, ed egli era stato per lei padre, madre, fratello, sorella. E, mentre allora non passava un sol giorno senza vederlo, ora da anni non riceve più notizie di lui (5). Ora egli è in Oriente ed ella in Occidente, e tutto il mondo è in mezzo a loro, e li divide. Ma almeno egli potrebbe scriverle una lettera! Una sua lettera le ricorderèbbe il suo volto; un suo ritratto le renderebbe in certo modo l'uomo che la distanza le toglie; ella saprebbe quali virtù dei propri antenati rivivono in lui; saprebbe se il suo volto ha lo stesso colorito vermiglio del padre. Invece, non sa neppure in quale città dimori! Oh potesse, giacchè nè la

(1) Vedi l'edizione del Leo, pag. 271 sgg.

(2) L'opinione del Nisard (*Le poète Fortunat*, Paris, 1890, pag. 104), che ne sia autrice la stessa Radegonda, è insostenibile. Cfr. W. Lippert, in *Zeitschr. für thür. Gesch. u. Alt.*, N. F., VII, 10-38; *Revue critique*, 1890, N. 50, pag. 447; E. Rey, in *Rev. de philol.*, 30, 2.

(3) Ven. Fort., *Append.*, 1, 1-2.

(4) Ven. Fort., *Append.*, 1, 3-30.

(5) Ven. Fort., *Append.*, 1, 31-64.

terra nè il mare le inviano alcun cenno, arrivare a lei, apportatore di notizie, un uccello! (1). Se ella non fosse trattenuta dalle barriere del chiostro, piomberebbe improvvisa là dov'egli si trova. Il suo amore per lui le farebbe affrontare senza timore le tempeste e i pericoli della navigazione. Se dovesse subire un naufragio, ella, aggrappata a qualche tavola, nuoterebbe fino a lui, sicura che, rivedendolo, dimenticherebbe tutti i pericoli corsi. E se anche dovesse rimaner preda del mare, le resterebbe ancora il conforto d'esser sepolta da lui, e di avere, morta, le sue lacrime, ella che, viva, non ha da lui una sola parola (2). Qui Radegonda s'interrompe. Un altro ricordo l'assale: la morte del fratello, il quale avrebbe voluto andare alla ricerca del cugino, ma poi, per non abbandonar lei, aveva rinunziato al suo proposito. E così era rimasto vittima delle insidie di Clotario; nè ella l'aveva più veduto, e nemmeno aveva potuto rendere alla sua spoglia mortale gli estremi onori dell'affetto e della carità (3). Radegonda si accusa d'essere stata la causa della morte del fratello: perdendolo, ella ha perduto una seconda volta la patria e la libertà. Un saluto alle sorelle del cugino, da lei amate di quell'amore che nasce dalla consanguineità, termina questa elegia, in cui il sentimento vivo per la famiglia, per la patria, per i parenti, come poteva sentirlo il cuore d'una donna della gentilezza e dell'elevatezza di Radegonda, è reso con una varietà e una magnificenza di colori e di toni degna d'un vero poeta!

A questa lettera così disperata ed affettuosa rispose una persona diversa dal destinatario. Amalafrido era morto, e in ciò stava la ragione del suo lungo silenzio. La terza elegia di Fortunato (4), anch'essa scritta a nome di Radegonda, è rivolta al « nipote » Artachis, non sappiamo se figlio di Amalafrido o di una sorella di lui, forse quello stesso che

(1) Ven. Fort., *Append.*, 1, 65-104.
(2) Ven. Fort., *Append.*, 1, 105-122.
(3) Ven. Fort., *Append.*, 1, 123-144.
(4) Ven. Fort., *Append.*, 3.

aveva dato a Radegonda la notizia della morte dell'amato cugino. Il tono di questa lettera poetica è meno appassionato della precedente; tuttavia spira una profonda tenerezza. Radegonda deplora la sua tragica sorte: — Chi mi resta ora da piangere? Tutti son morti: padre, zio, fratello. Tu solo restavi, o Amalafrido, e sei morto anche tu! E, perchè io ricevessi una sì luttuosa notizia, mi è stata scritta, dopo un lunghissimo silenzio, quella lettera tanto triste, che a te stesso, o Artachis, ha dovuto costare molte lacrime. I miei voti, accompagnati da fiumi di pianto, attendevano ben altro che queste amare dolcezze! — ([1]). E qui, come se si pentisse di quanto ha detto, per timore che la sconsolata esplosione del suo dolore possa sonar offesa agli orecchi del nipote, si scusa con lui di aggiungere nuova causa d'affanno ai suoi affanni, e di affliggerlo, invece di consolarlo. — Ora tu – dice Radegonda ad Artachis – sostituisciti ad Amalafrido nell'affetto che egli mi serbava, ed io pregherò Dio per te e per la madre tua, affinchè vi faccia esser felici, e vi conceda la salute qua in terra e su nel cielo — ([2]). Il carme 2 dell'Appendice è un panegirico dell'imperatore Giustino e dell'imperatrice Sofia, a cui son rese grazie per la reliquia della Croce da loro inviata a Radegonda; i carmi 4-8 hanno scarsa importanza (i carmi 5-7 raccomandano a Childeberto, a Brunechilde e ad Agiulfo un tal *famulum Audulfum;* il carme 8 è un epitaffio); l'ultimo, il 34, è in onore di Magnerico, vescovo di Treviri; i rimanenti, dal 10 al 31, sono biglietti indirizzati alle pie donne del convento di Santa Croce, biglietti d'intonazione assai simile agli altri del libro undecimo, di cui abbiamo con sufficiente ampiezza parlato di sopra.

A proposito delle poesie di Fortunato, c'è ancora qualche piccola cosa da osservare. Paolo Diacono dice di lui:.... *et multa alia maximeque ymnos singularum festivitatum...*

([1]) Ven. Fort., *Append.*, 3, 1-26.
([2]) Ven. Fort., *Append.*, 3, 27-42.

composuit [1]; e nel sec. XII ad Anchin si possedeva un codice *Fortunati* I *ymnorum et de vita sancti Martini* [2]. La notizia di Paolo si potrebbe giustificare col fatto che assai presto il *Pange lingua* e il *Vexilla regis prodeunt* furono accolti nel breviario romano; non ugualmente però si spiegherebbe il titolo del codice di Anchin. È dunque lecito supporre che, se non tutti, parte almeno degl'inni, attribuiti nel breviario romano a Fortunato, siano realmente opera sua. Il Leo ne annovera, tra i *Carmina spuria*, 7 [3]. E invero essi nè per il contenuto nè per la forma presentano caratteristiche tali da rendere addirittura insostenibile la tesi della paternità fortunaziana: le leggi metriche vi sono quasi sempre osservate, e così pure la quantità; solo in qualche caso si nota l'accento della parola in contrasto con quello del metro. Quattro dei sette inni sono in dimetri giambici [4]; uno è in dimetri giambici catalettici [5]; un altro è in dimetri trocaici catalettici [6]; e un altro ancora è formato di versi di sei sillabe, di cui tre accentate [7]. Il primo inno tratta del battesimo (32 versi); il secondo dell'unzione col sacro crisma (34 versi); il terzo è in onore di S. Dionisio (36 versi); il quarto è un inno di Natale (32 versi); il quinto è il celebre inno *Quem terra, pontus aethera,* in lode di Gesù e Maria (32 versi); al culto di Maria è dedicato anche il seguente *Ave maris stella* (28 versi); l'ultimo è un frammento.

Il Dreves ha tentato di dimostrare che gl'inni VII, VIII, e il lungo carme in distici glorificante la Vergine, che nell'edizione del Leo figura come primo (I) degli *Spuria*, siano autentici, ma che il poeta non abbia dato a questo l'ultima

(1) Paul. Diac., *Hist., Lang.*, II, 13. Il Tritemio, nel suo trattato *De script. eccles.*, Coloniae, 1546, pag. 98, parla addirittura di *hymnorum* LXXVII *lib. I.*
(2) Becker, *Catal. bibl. ant.*, 121, 111.
(3) *Spuria*, IV-X, Leo pag. 382 sgg.
(4) *Spur.*, VI, VII, VIII, X.
(5) *Spur.*, IV.
(6) *Spur.*, V.
(7) *Spur.*, IX.

mano [1]. Lo Strecker [2] non condivide tale opinione. Il carme 1, composto di 360 versi, si riconnette in certo modo col carme 3 del libro ottavo dei *Miscellanea*, perchè, come quello, esalta la verginità di Maria. L'eroina è celebrata sotto ogni possibile figura; sono accennate le profezie d'Esaia, di Geremia e dei Salmi relative al Cristo, e le figure sotto le quali nella vecchia Legge era adombrato Gesù; ed è celebrata la gloria della Vergine, a cui tutte le gerarchie celesti, angeli e santi, cantano le loro lodi. Nei manoscritti, il carme è attribuito a Fortunato, ma esso si trova solo in alcuni dei codici dei *Miscellanea*. La glorificazione di Maria è fatta con splendore di tinte e d'immagini; però i concetti sono spesso ripetuti, e, nell'insieme, il carme lascia un'impressione di pesantezza e di noia, che non si prova alla lettura del *De virginitate*, assai più pieno di movimento e di vita. In fondo, questo panegirico della Vergine è una riduzione poetica della dottrina teologica sulla madre di Cristo, ed è in gran parte occupato da citazioni bibliche. Il Manitius inclina a crederlo un parallelo teologico del carme *De virginitate* [3]. Comunque, poichè i codici l'attribuiscono a Fortunato, e come opera di lui lo cita anche Ratramno di Corbie [4], lo stesso Manitius non trova ragioni per negargli la paternità fortunaziana.

Delle opere poetiche di Venanzio, ci restano ancora da considerare i quattro libri della *Vita Sancti Martini*.

Ricordammo di sopra, narrando la vita del poeta, che Gregorio di Tours aveva espresso all'amico il desiderio che egli riducesse in versi i suoi quattro libri *De virtutibus Sancti Martini*, ma che, quando tale richiesta pervenne a Fortunato, questi aveva già compiuto, per desiderio di Radegonda e d'Agnese, la versificazione della *Vita* e dei *Dialogi*

(1) Dreves, *Hymnol. Studien zu Ven. Fort. und Rabanus Maurus*, München, 1908, pagg. 1-54.
(2) *Zeitschr. f. deutsch. Altert. Anzeiger*, 33, pagg. 44-51.
(3) Manitius, *Gesch. der christl. latein. Poesie*, pag. 468.
(4) *De nativit. Domini* in d'Achery, *Spicileg.*, I, 60.

di Sulpicio Severo. È questa appunto l'opera, in quattro libri, pervenuta sino a noi. Il *De vita Martini* fu scritto fra il 537 e il 576, perchè Gregorio, nella lettera dedicatoria a lui, è chiamato vescovo [1], e in IV, 637 è detto che Germano reggeva la chiesa di Parigi *(quam modo Germanus regit)*. L'opera, come sappiamo dalla stessa lettera a Gregorio, fu composta nel breve spazio di sei mesi [2], ed è dedicata a Radegonda e ad Agnese, alle quali è rivolta una *Praefatio* in 21 distici. Il poeta, nella *Praefatio*, si paragona ad un pilota inesperto, che, avventurandosi in alto mare, subisce i danni e i pericoli d'una tremenda tempesta, e, perduto il timone, rimane povera cosa in balia delle onde. Fortunato s'è accinto a scrivere il suo carme, per mantener fede ad una promessa fatta [3]. Ma egli teme d'aver osato troppo, e confessa che avrebbe certamente naufragato nella sua impresa, se non fosse stato salvato dalle preghiere di Radegonda e di Agnese.

Nella lettera a Gregorio di Tours [4], Fortunato dice d'aver preso a base del suo racconto la *Vita Martini* di Sulpicio nei primi due libri, e i *Dialogi* dello stesso Sulpicio negli altri due. In realtà, però, egli si giovò anche, sebbene non lo nomini, di Paolino di Périgueux [5]. Il primo libro (513 versi) segue la *Vita* di Sulpicio sino alla fine del cap. 18; il secondo libro (490 versi) arriva sino alla fine di quella

(1) *Domino sancto atque apostolico piissimo in Christo et peculiari Gregorio papae Fortunatus* (Leo, pag. 293).

(2) Ven. Fort., *Epist. ad Greg.*, 3, Leo pag. 293: *Illud opus* (cioè la *Vita* e i *Dialogi* di Sulpicio) *versu in hoc ter bimenstri spatio... inter frivulas occupationes sulcarem.*

(3) Che in questa promessa non si debba vedere un *voto* fatto dal poeta a S. Martino, come la maggior parte dei critici intende, ma una pura e semplice promessa che tenne dietro a una richiesta fatta a Venanzio, con molta probabilità, dalle medesime pie donne, alle quali il poema è dedicato, si deduce, parmi, dal v. 30 della *Praefatio*, in cui l'autore dichiara che le sue forze poetiche sono impari ad eseguire l'ordine ricevuto *(imperiis tantis viribus impar ago)*.

(4) Ven. Fort., *Epist.*, 3, Leo pag. 293.

(5) Cfr. Manitius in *Zeitschr. f. österr. Gymn.*, 1886, pag. 253 sg.

biografia; il terzo libro (529 versi) corrisponde al contenuto del *Dialogus* II di Sulpicio, dal cap. 1 al 13, e il quarto (712 versi) a quello del *Dialogus* III, dal cap. 1 al 17.

Il procedimento di Fortunato, rispetto a Sulpicio Severo, è diverso da quello usato da Paolino di Périgueux. Paolino conserva di fronte a Sulpicio lo stesso metodo, che i primi parafrasti della Bibbia conservarono di fronte ai libri sacri. Intendo dire che il racconto è seguìto passo passo, fedelmente, senza che nulla sia tralasciato, nemmeno i nessi che congiungono l'uno all'altro i vari avvenimenti e i vari miracoli descritti. Venanzio, invece, somiglia assai più a Sedulio e ad Aratore che non a Giovenco: egli presuppone nei suoi lettori la conoscenza della sua fonte, come Sedulio presupponeva quella degli Evangeli, e vi attinge con libertà, ora conservando, ora sopprimendo. Quel che soprattutto importa a lui sono i miracoli; e questi si seguono senza che nessun legame li unisca. I quattro libri su S. Martino non risultano quindi una vera e propria biografia, ma piuttosto una serie di azioni miracolose, a cui servirono di modello i *Dialogi*, più che la *Vita* di Sulpicio Severo. Ne viene di conseguenza che il poema di Fortunato, benchè di vaste proporzioni, è per lo meno di un terzo più breve dei primi cinque libri di Paolino [1].

Nel poema di Fortunato, tuttavia, ci sono due luoghi che alla critica interessano assai più che la lunga teoria dei miracoli del santo di Tours, cioè il principio del primo libro e la fine del quarto. Nel primo, il poeta passa brevemente in rassegna i suoi predecessori nel dominio della poesia cristiana: ricorda Giovenco, Sedulio, Orienzio, Prudenzio Paolino di Périgueux, Aratore, Avito; definisce, nel breve ambito d'un verso, le qualità precipue dell'arte di ciascuno; passa quindi a parlare di sè, della sua educazione retorica, delle sue tendenze letterarie. E qui, con una modestia

[1] Quanto alla materia del sesto libro, com'è noto, Paolino di Périgueux l'attinse a una fonte diversa da Sulpicio.

singolarmente eccessiva, si giudica *sensus inops, faece gravis, sermone levis, ratione pigrescens, mente hebes, arte carens, usu rudis*, e chi più ne ha più ne metta, per arrivar a concludere che egli si sente indegno di cantar le lodi di quel santo, per amore del quale, lasciata la patria, si recò a Tours a visitarne la tomba (*cuius causa fuit hac me regione venire*) (1). A prescindere però dai pochi versi con cui Venanzio presenta sè stesso ai lettori sotto una luce, a dir vero, non molto favorevole, il passo è interessante, perchè è uno dei pochissimi in cui la prevalenza dell'elemento soggettivo ci fornisce preziose notizie sulla vita del poeta.

Alla fine del quarto libro, Fortunato, dopo una fervida preghiera a S. Martino, perchè voglia intercedere in favore di lui presso il Padre celeste (2), si rivolge al suo libro, e gli addita la via da percorrere, per raggiungere in patria gli amici e i parenti, ai quali lo spedisce. Questo itinerario è il rovescio di quello, che lo stesso Venanzio percorse, quando, pellegrino, partì dall'Italia, per recarsi a sciogliere il suo voto sulla tomba del gran santo di Tours. La mèta è, per il libro, Ravenna, la città che era stata, per Venanzio, il punto di partenza. Il poeta ricorda il lontano miracolo della sua guarigione nella chiesa dei SS. Paolo e Giovanni, e ne descrive i vari momenti con minuzia di particolari. Con un miracolo di Martino, dunque, si chiude il lungo poema, il quale è tutto un inno alla potenza taumaturgica di quel santo.

Negli ultimi versi, il poeta augura che il suo libro offra sufficiente materia a chi, meglio di lui, voglia e sappia cantare le gesta di S. Martino, sebbene riconosca che il santo non ha bisogno di lodi mortali (3).

Se ora noi abbracciamo d'un colpo d'occhio l'intera produzione poetica di Fortunato, non possiamo non meravi-

(1) Ven. Fort., *Vita Martini*, I, 14, 44.
(2) Ven. Fort., *Vita Martini*, IV, 594-620.
(3) Ven. Fort., *Vita Martini*, IV, 621-712. Si noti che i passi *Vita Mart.*, IV, 372-386; 404-425, come pure *Carm.*, I, 16, solevano essere attribuiti a un certo poeta *Amoenus*. Ma vedi Manitius, in *Zeitschr. für österr. Gymn.*, 37, 401 sg.

gliarci della facile indulgenza con cui contemporanei e posteri circondarono di tanta gloria la figura così poco rappresentativa dell'errabondo poeta. Ad eccezione d'una certa abilità formale, anch'essa però, il più delle volte, affogata nei lenocini retorici; ad eccezione d'una certa suscettibilità d'intuire le bellezze della natura e di renderle con vivacità di tinte [1], anche questa tuttavia, il più delle volte, attenuata dai lambicchi dell'espressione poetica; ad eccezione d'una certa romantica sentimentalità, anche questa tuttavia portata spesso sino all'iperbole, specialmente nei riguardi delle sue amiche del chiostro [2], egli non possiede nessuna delle doti che caratterizzano il poeta vero: non ha nè profondità di pensiero, nè forza e calore di sentimento. E nei rari casi in cui riesce a trovare, se non il primo, almeno il secondo, scrive sotto l'influenza di santa Radegonda [3].

Fortunato fu un carattere allegro, dolce, sensibile; amò vivere in quello stato di pacifica mediocrità, in cui i saggi facevano consistere il maggior bene della vita, e seppe trarre da ogni occasione, dalle cose, dalle persone, dal tempo, il mezzo per godere dei beni presenti, senza preoccuparsi di quel che ne avrebbe detto o giudicato la posterità. Egli fu soprattutto prudente, non nel senso che seppe praticamente discernere e seguire nella vita il partito migliore, ma nel senso che, per timore di compromettersi, visse sempre in pace con tutti, amando lodar tutto, piuttosto che criticar qualche cosa.

Dei poemi pervenuti sino a noi, una gran parte sono di carattere panegirico. Re, regine, principesse, magistrati, vescovi, abati, presbiteri sfilano dinanzi ai nostri occhi, come in un grande caleidoscopio animato. Ma se, tra queste figure, ve ne sono alcune degne delle lodi, che tributa loro generosamente il poeta, altre volte – l'abbiam detto specialmente a proposito del carme XI, 1, contenente il panegirico di

(1) Cfr. Ven. Fort., *Carm.*, I, 21; III, 9; VII, 8; VIII, 3; X, 9.
(2) Vedi però anche *Carm.*, II, 2, 25 sgg.; VII 12.
(3) Così nelle elegie per Galsuintha (*Carm.*, VI, 5), per Amalafrido e per Artachis (*Append.*, 1 e 3).

Chilperico e di Fredegonda – l'adulazione è talmente servile, e l'edificio di meriti e di virtù, da lui costruito con tanto sforzo, viene così presto smantellato dalla verità e dalla storia, che, se non vogliamo giudicare con troppa severità la condotta del poeta, dobbiam credere che egli fosse dotato di occhi per non vedere e di orecchi per non sentire, in misura assai maggiore di quella che forse desiderava l'Apostolo. Certo, Fortunato non vide e non comprese la portata degli avvenimenti che si svolgevano sotto i suoi occhi; non vide e non comprese la rivoluzione che s'andava compiendo attraverso la fusione dei nuovi popoli germanici con i resti dell'Impero di Roma. Egli non aveva la vista acuta del suo contemporaneo Gregorio di Tours: non percepiva che le impressioni del momento, e di esse viveva, pago di rivestirle, a mano a mano che gli si presentavano, di forma poetica. La facilità e la scorrevolezza del verso era la sua dote principale. Felice di sentirsi chiamar poeta, egli scrisse per tutti, e su qualunque argomento. Le lettere e i biglietti in versi sovrabbondano nella raccolta dei *Miscellanea:* Fortunato si può ben dire, se non il creatore, almeno il maggiore rappresentante del genere. Anche le lettere, in massima parte, hanno carattere panegirico. Ma ve ne sono poi d'ogni genere: di raccomandazione, di saluto, di ringraziamento, di augurio. Tanta copia di argomenti potrebbe far supporre una grande varietà di metri. Invece non è così. La varietà dei metri richiedeva naturalmente nuove cure, nuove fatiche, a cui Fortunato non volle sottoporsi. Egli aveva fatto suo il principio del massimo rendimento col minimo sforzo, ed empiva le carte di distici e di esametri, che riescono anche a noi oggi di una sfibrante monotonia. Là dove questo difetto si risente di più è nel poema su San Martino, il più lungo che Fortunato abbia scritto. Quanto il poema sul taumaturgo turonense di Paolino di Périgueux è semplice, altrettanto questo di Venanzio è artificioso. La retorica, con tutti i suoi espedienti, metafore, comparazioni, antitesi, allitterazioni, giuochi di parole, è messa continuamente in azione, per farla

rimbombare intorno alla figura, pur così dolce nella sua devota umiltà, del santo ammirato e celebrato.

Del resto, la retorica è il pane quotidiano che alimenta la poesia di Fortunato, così come il bisogno incessante e infrenabile di lodare ne è il necessario accompagnamento. Sia che scriva a nome suo o di altri, o per incarico ricevuto, egli si abbandona quasi voluttuosamente a questo esercizio freddo e riflesso. Vi si abbandona anche nei rari casi in cui un sentimento reale sta a base degl'insulsi acrobatismi della forma; sicchè spesso il primo langue miseramente nelle strette angosciose dei secondi. Oltre ai panegirici per i vivi, gli epitaffi per i morti sono pieni di questo orpello, che non illude, ma delude il lettore.

Ho detto che, sebbene sia uno dei più fecondi poeti dell'antichità cristiana, Venanzio non ha una grande varietà di metri. Infatti, ad eccezione degl'inni, scritti per lo più in dimetri giambici (1), o in settenari trocaici (2), o in dimetri trocaici catalettici (3), Fortunato non s'è provato che una volta sola in uno dei metri artistici degli antichi, cioè nell'ode saffica (4); e nemmeno quella volta spontaneamente, ma per invito di Gregorio di Tours. E, nello stesso carme, confessava di non aver le ali abbastanza forti per tentare simili voli, o, se mai, di averle avute in tempi passati, ma di averne poi, per la lunga dissuetudine, dimenticato il remeggio. A proposito, anzi, d'un libro di lirica cristiana (forse una silloge del genere della Salmasiana), a lui inviato da Gregorio, in quel medesimo carme confessava ancora di aver dovuto spesso interrompere e poi finalmente di avere smessa del tutto la lettura del codice, per insormontabili difficoltà incontrate nella comprensione del contenuto, e forse anche delle forme metriche, in cui i vari carmi erano scritti (5). Questo ci dà

(1) Ven. Fort., *Carm.*, I, 16; II, 6; *Spur.*, 6, 7, 8, 10.
(2) Ven. Fort., *Carm.*, II, 2.
(3) Ven. Fort., *Spur.*, 5.
(4) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 7.
(5) Ven. Fort., *Carm.*, IX, 7, 33 sgg.

la misura di quel che fosse intellettualmente e di quel che valesse Fortunato: un ingegno mediocre, a cui dell'educazione ricevuta nelle scuole di retorica era rimasta la vernice esteriore, qualche rimembranza mitologica, l'allegorismo delle figure, ma nessuna profondità di cultura; un'anima semplice, buona, dolce, ma incapace di forti sentimenti e di forti pensieri; uno spirito debole, arrendevole, opportunista, pronto sempre a curvar la schiena dinanzi a qualunque tiranno, e a mettere la sua arte, qualunque essa fosse, al servizio di chiunque ne lo avesse richiesto, anche a scapito della propria dignità, anche a scapito della morale storica, e solo per amore di quiete, di pace, e anche – perchè no? – di un poco di gloria. Poichè è fuor di dubbio che, sebbene le qualità della sua arte siano molto più negative che positive, Fortunato godette, fra i contemporanei ed i posteri, una fama indiscussa. Paolo Diacono apre la serie, dedicandogli un capitolo della sua storia (1); con grandi lodi lo esaltano, come modello in ogni genere di poesia, Incmaro (2), Flodoardo (3), Aimone (4), Sigeberto di Gemblours (5). Assai presto si comincia anche ad imitarlo. Già Gregorio di Tours (in *De glor. mart.*, 41) cita un passo del carme IX, 14; Colombano, l'autore dell'*Epitaph. Gregorii* (6), ed Eugenio di Toledo traggono vantaggio dalle sue poesie; Aldelmo vi attinge largamente; Beda, nel *De metrica arte*, ne cita molti versi; Alcuino lo celebra in una sua poesia (7), e nell'*Offic. per ferias* (8) trascrive due delle sue poesie; i poeti dell'età carolina prendono da lui molte forme di espressione e buona dose di terminologia poetica. La presenza del suo nome e dei titoli delle sue opere in parecchi cataloghi di antiche biblioteche claustrali è del

(1) *Hist. Lang.*. II, 13.
(2) *Vita S. Remigii*; praef., 2.
(3) *Hist. Rhem. eccles.*, II, 11.
(4) *Hist. Franc.*, III, 13.
(5) *De script. eccles.*, 45.
(6) In Beda, *Hist. eccles.*, II, 1.
(7) *Poet. lat.*, 1, 326, c. XCIX, XVII.
(8) Migne, *Patr. lat.*, CI, 562.

resto la miglior prova della larga diffusione e della lieta accoglienza, che, fin dall'età carolina, i carmi di Venanzio avevano dovunque trovato. In ogni modo, per noi, se non ha un gran valore dal punto di vista letterario, Venanzio ne ha uno grandissimo da quello umano e storico, solo che ci facciamo a considerare le circostanze in cui visse, e le persone per cui poetò ed alle quali apparve poeta insuperato ed insuperabile.

Il secolo, in cui Fortunato visse, è quello nel quale si compì la trasmigrazione dei popoli germanici in Europa: un secolo di straordinaria importanza per la storia della civiltà. La vita spirituale del vecchio mondo romano era in completo sfacelo, e di essa non restavano che le reliquie della lingua, di quella lingua, che già era stata il mezzo più efficace per l'espansione della civiltà romana, ma che ormai si scompaginava e si corrompeva a causa dell'infiltrazione di numerosi elementi barbarici. Su queste rovine s'innalzava la forza giovane dei popoli nordici; la quale però, occupata ancora nel consolidamento della conquista, cominciava appena a sentire il bisogno dell'elevazione spirituale. Per fortuna, accanto alla forza bruta dei barbari, viveva e operava la forza civilizzatrice del Cristianesimo, che custodiva il sacro retaggio dell'antica cultura, per trasmetterlo ai popoli nuovi. Ma, in principio, il legame, con cui il Cristianesimo univa i vinti ai vincitori, era troppo esteriore, perchè la nuova vita sbocciasse dai germi latenti dell'accordo futuro. All'estremità della serie dei poeti, ultimo rappresentante di un mondo culturale ormai passato alla storia, c'è Venanzio Fortunato, italiano di nascita, ma trapiantatosi in Gallia, dove, fino a poco meno che un secolo prima, gli studi erano stati in fiore, mentre, al tempo in cui egli viveva, gli uomini più colti della regione, tra cui Gregorio di Tours, scrivevano in un latino interamente barbarico. In un tal periodo di rovina politica, e di decadenza d'ogni forma d'arte, d'ogni attività di pensiero, non essendovi nessun altro che sapesse fare quel che egli faceva, Venanzio Fortunato parve ai

Romani ed ai Franchi un miracolo. Nessuno infatti, come o più di lui, sapeva dominare il linguaggio poetico, la forma metrica, gli espedienti retorici; e, d'altra parte, nessuno dei lettori, dato il basso livello della propria cultura, pretendeva, quanto a contenuto poetico, più di quello che la dottrina e lo zelo religioso del poeta fosse in grado di dargli. Così avveniva che possedere i suoi versi fosse considerato un bene raro; così avveniva che tutti, a gara, principi e re, vescovi e laici, desiderassero e cercassero la sua amicizia, chiedessero d'esser cantati e lodati da lui: una poesia di Fortunato era il miglior salvacondotto per superare vittoriosamente la barriera dei secoli. E Fortunato contentava tutti, allargando in tal modo sempre più la cerchia delle sue conoscenze, e aumentando in pari tempo la considerazione in cui egli era tenuto. I personaggi più insigni del secolo figurano tutti nelle sue poesie; ma non risaltano con linee ben definite di contorno, perchè la musica di Fortunato si aggira quasi sempre intorno alle medesime note, con un diapason pressochè uguale.

Due sole figure spiccano sullo sfondo monotono dei *carmina:* quella d'una barbara principessa, tolta alla sua terra d'origine, educata romanamente sul suolo della Gallia, e divenuta una santa della Chiesa, e quella del poeta stesso, con tutti i suoi difetti, con tutte le sue virtù. Curiosa mescolanza di antico e di nuovo, queste due figure, rappresentano, meglio d'ogni altra, quell'età di transizione, in cui la piccola lampada della civiltà romana recava in sè, ardente di fioco lume, il lucignolo, che doveva servire per accendere la fiamma viva delle civiltà moderne.

Fin qui Fortunato come poeta. In prosa egli compose alcune vite di santi [1]: la *Vita Albini,* scritta per esortazione del vescovo Domiziano, morto prima del 572 [2]; il *Liber de*

[1] Edite dal Krusch in *Mon. Germ. hist.*, Auct. ant., IV, 2, Berolini, 1885.

[2] Cfr. Greg. Tur., *Glor. conf.*, 94.

virtutibus S. Hilarii e la *Vita S. Hilarii*, dedicata al vescovo Pascenzio di Poitiers, l'uno e l'altra composti prima del 575, perchè in quest'anno, che è quello della morte di re Sigeberto, a Pascenzio, sulla cattedra vescovile di Poitiers, era già succeduto Maroveus [1]; una vita di S. Germano, vescovo di Parigi [2], scritta dopo la morte del vescovo, avvenuta nel 576; la *Vita* Marcelli [3], scritta per richiesta dello stesso Germano, quindi prima del 576; la vita di santa Radegonda, scritta poco dopo la morte dell'ex-regina, avvenuta nel 587 [4]; la *Vita Paterni Abrincensis* (morto verso il 565) [5].

Queste vite, come si deduce dal prologo della *Vita Albini*, mirano ad uno scopo di edificazione morale *(ad aedificationem plebis)*: il popolo, che le legge, deve imparare da esse a venerare ciò che è degno di venerazione nei santi di cui si narra la vita, e ad emendare sè stesso, confrontando le proprie colpe con le virtù di quelli [6].

Albino era già morto (verso il 550), quando Venanzio si stabilì in Gallia; epperò la vita di questo santo, come pure quelle di Marcello († 482) e di S. Ilario († 367), si fondano o su testimonianze fornite all'agiografo da persone che li conobbero personalmente, com'è il caso di Albino, morto in epoca assai vicina al poeta, o su fonti scritte. Degli altri personaggi, vale a dire di Germano e di Radegonda, Fortunato aveva una conoscenza personale, e quindi, lavorando su dati offertigli dall'esperienza diretta, avrebbe potuto veramente comporre opera storica di una certa importanza. Nel fatto, però, a Venanzio mancavano, come le vere doti del poeta,

(1) Cfr. Greg. Tur., *Hist. Franc.*, II, 37.
(2) Cfr. Greg. Tur., *Hist. Franc.*, V, 8.
(3) Cfr. Greg. Tur., *Glor. conf.*, 87.
(4) A questa vita la monaca Baudonivia aggiunse, poco dopo il 600, per ordine della badessa Dedimia, un secondo libro, nel quale Venanzio è ricordato come autore del primo.
(5) Le altre vite attribuite a Venanzio sono di dubbia autenticità. Vedi Krusch, *Op. cit.*, pag. 55 sgg. Gregorio di Tours, in *De gloria conf.*, 44, parla d'una *Vita Severiani*, che è andata perduta.
(6) Ven. Fort., *Vita Albini*, 1, 1.

così le più serie qualità dello storico. Per conseguenza, le sue vite non sono che interminabili liste di miracoli, le quali non hanno nemmeno il pregio della varietà. Vi si trovano in gran numero storie di guarigioni miracolose, specialmente di guarigioni di mal d'occhi; e queste guarigioni non solo risultano pressochè uguali, quando si riportano ad uno stesso santo, ma, quel ch'è più, le guarigioni operate da un santo somigliano assai da vicino a quelle operate da un altro. Sicchè la monotonia della prosa scialba e slombata di Venanzio stanca fino alla noia. Bisogna fare, in certo modo, eccezione per la sola biografia di santa Radegonda. Evidentemente l'ammirazione e l'affetto nutrito dallo scrittore per questa donna virtuosa, han saputo guidare la sua penna a scrivere qualcosa di più che non un semplice elenco di azioni miracolose. Avuto solamente riguardo a ciò, si può dire che la prosa di Fortunato non del tutto è venuta meno al suo scopo di portare qualche lume sulla storia della civiltà del VI secolo (1).

(1) Delle poche lettere in prosa, che si trovano mescolate ai libri dei *Miscellanea* (III, 1, 2 e 4; V, 1 e 6; X, 2, 3 e 4), come pure delle due esposizioni del *Pater noster* (X, 1) e del simbolo (XI, 1), già discorremmo a suo luogo.

UMBERTO MORICCA.

LATTANZIO APOLOGETA. [1]

(1) *Cecilio Firmiano Lattanzio* è oriundo dell'Africa. Nacque verso il 247. È scolaro di *Arnobio* e rétore come lui: però nei suoi scritti non ne segue le orme, avendo preso Cicerone come modello. Solo in età matura si convertì al Cristianesimo. Questa sua conversione dovette avvenire in Nicomedia, dove lo aveva chiamato Diocleziano per insegnarvi retorica latina. Alcuni anni dopo però, scoppiata nel 303 la terribile persecuzione di Diocleziano, si vide costretto a lasciare il suo posto d'insegnante. Si tenne piuttosto riservato durante la persecuzione, consacrandosi tutto all'attività letteraria. Già prima di quest'epoca Lattanzio aveva dato alla luce qualche suo prodotto letterario: ora si accinge a scrivere in difesa del Cristianesimo. La principale opera di Lattanzio sono le « *Divinae Institutiones* », incominciate in Nicomedia: ma quando ne scrisse il quinto libro era già fuori della Bitinia. Non si sa però dove abbia in seguito rivolto i suoi passi. Se egli, come sembra verosimile, è l'autore del « De mortibus persecutorum », in questo caso Lattanzio dev'essersi trovato più tardi nuovamente nella Bitinia (311-313). Si dovrebbe dunque supporre che sia ritornato nella Bitinia dopo l'editto di tolleranza di Galerio, e che vi abbia ripreso il suo posto d'insegnante in età molto avanzata. Lattanzio fu chiamato da *Costantino* nelle Gallie in qualità di precettore del suo figlio Crispo. Il seguito della vita di Lattanzio non ci è noto.

Quantunque anche Lattanzio, come quasi tutti i più illustri difensori del Cristianesimo, sia oriundo di quella provincia dell'Africa, i cui abitanti sono dotati d'una forte e marcata individualità, tuttavia egli non ci fa alcuna personale confidenza, tantochè ben difficilmente ne possiamo individuare il carattere. Infatti l'impersonalità delle « Divinae Institutiones » contrasta vivamente ad esempio con l'« io » esuberante dell' « Apologeticus » e dell'« Ad Nationes » di Tertulliano. Lattanzio è l'uomo del giusto mezzo, e in ciò appunto si differenzia essenzialmente dagli Africani, i quali, violenti ed estremisti come sono, spingono fino alle ultime conseguenze le loro idee e le loro forti passioni. Ma il grande divario non s'arresta qui: anche lo stile, che presso gli africani è angoloso, sentimentale, rapido e pittorico, in Lattanzio, al contrario, è piano, posato, oratorio e astratto. Di più Lattanzio si dimostra un fervente ammiratore e imitatore di Cicerone, e in genere della classica antichità: mentre gli Africani disdegnano l'antichità per amore alla

modernità. In due punti soltanto manifestasi l'origine africana di Lattanzio nella predilezione cioè verso le profezie sibilline e verso le visioni tragiche della fine del mondo, da cui la sua fantasia meridionale appare grandemente colpita. In tutto il resto si mantiene forte e marcato il contrasto fra Lattanzio e il suo paese d'origine.

Lattanzio è sopratutto maestro della forma. La sua lingua è facile e scorrevole, e si avvicina di molto a quella di Cicerone, da lui studiato con diligente amore e scelto quale modello, ed al quale somigliava anche per la mollezza del carattere. Per questo gli umanisti lo chiamarono il *Cicerone cristiano.* Lattanzio era pure assai approfondito nella letteratura profana latina e greca: ma non si può dire altrettanto per quel che riguarda la cognizione dei dogmi e della letteratura ecclesiastica. Sotto questo aspetto Lattanzio s'avvicina al maestro suo Arnobio dal quale differisce in tutto il resto. « Utinam (esclama S. Gerolamo, Ep. 58, 10) tam nostra adfirmare potuisset, quam facile aliena destruxit! ».

La professione oratoria e professorale esercitata lungo tempo da Lattanzio ha impresso nelle sue opere un'impronta decisamente classica e profana. Non solo quanto allo stile, ma anche per quel che riguarda il modo di concepire e d'impostare le questioni, Lattanzio segue il metodo di Seneca e di Cicerone. Così pure Lattanzio deriva più da questi autori pagani, che non dalla Bibbia e dall'Evangelo: il suo alimento spirituale si manifesta esclusivamente greco e latino, sopratutto latino, al punto ch'egli cerca di applicare e di adattare all'esposizione del Cristianesimo lo spirito filosofico ed oratorio dell'antichità.

Il primo libro datato, e stampato in Italia, è appunto un'edizione delle opere di Lattanzio, uscita nel 1465. Degli scritti di Lattanzio, enumerati da S. Gerolamo e a noi pervenuti, i più importanti sono i seguenti:

1) *De opificio Dei* (vel de formatione hominis);
2) *Divinarum Institutionum* libri septem;
3) *De ira Dei;*
4) *Epitome divinarum Institutionum.*

I tre primi scritti rivelano una vicendevole connessione. Quando Lattanzio scrisse il trattato « De opificio Dei », era già occupato nella preparazione delle « Divinae Institutiones; » e in queste ultime preannunzia il « De ira Dei ». A quest'ultimo s'aggiunge un frammento « *De motibus animae.* » Oltre alle nominate, furono attribuite a Lattanzio altre opere, la cui autenticità è peraltro messa in dubbio da parecchi: sono esse specialmente il « *De mortibus persecutorum* » e una poesia « *De Phoenice* ».

De opificio Dei. È un trattato indirizzato a Demetriano, già scolaro di Lattanzio. Lattanzio, al quale stava a cuore il bene di questo suo allievo, temeva ch'egli, per essere ricco quanto a beni di fortuna, non avesse a perdere il supremo bene dell'anima. Queste considerazioni inducono Lattanzio ad indirizzare uno scritto al suo ex discepolo, nel quale descrive le parti componenti l'uomo, l'anima e il corpo. Caratteristica di questo trattato è che Lattanzio lascia quasi completamente da parte l'elemento cristiano: essendochè vi è contenuta per pura eccezione la cosi-

detta *concezione dualistica* circa la lotta dell'uomo con lo spirito cattivo. All'infuori di questo, l'opera è caratterizzata da una concezione prevalentemente filosofica. Si può considerare come un complemento del 4° libro « De Republica » di Cicerone, il quale non aveva riempito quella lacuna nemmeno nel 1° libro « De legibus » e nel 2° « De natura deorum ».

Divinae Institutiones. Di quest'opera capitale del nostro apologista cristiano, si parlerà più distesamente nei due capitoli che seguiranno. Il settimo libro dovrebbe essere stato terminato prima della morte di Galerio (311). L'opera vuol essere un'apologia e contemporaneamente un'esposizione della dottrina cristiana. Può anzi essere considerata come *il primo tentativo di una rappresentazione sistematica e completa del cristianesimo.* Del resto l'opera sotto certi aspetti è riuscita parecchio manchevole. I due primi libri sono diretti a combattere le credenze popolari pagane e a dimostrare la verità del monoteismo cristiano; il terzo scopre le contraddizioni della pagana filosofia. Col quarto libro l'autore si rivolge particolarmente ai Cristiani: in esso dimostra che Gesù Cristo portò dal cielo la vera sapienza. In seguito nel quinto e nel sesto libro Lattanzio espone la perfetta dottrina cristiana, che è la sola vera adorazione dell'unico vero Dio. Questi due libri sono scritti con calore di sentimento, e costituiscono la parte migliore dell'opera. Il settimo libro tratta dei novissimi.

Divisione delle « Institutiones Divinae ». L'opera si compone di sette libri, ciascuno dei quali segue le regole del discorso epidittico.

Nel primo Lattanzio si propone di confutare la falsità delle religioni pagane.

Nel secondo riferisce e discute le origini del politeismo.

Nel terzo si propone di scoprire gli errori della falsa filosofia.

Nel quarto tratta della vera sapienza e della vera religione.

Nel quinto è esposto il concetto della vera giustizia.

Nel sesto libro Lattanzio espone il vero modo di onorare Dio.

Nel settimo, come coronamento di tutta l'opera, si parla della beatitudine della vita eterna.

E siccome la confutazione del politeismo e del culto pagano è contenuta nel 1° libro, nei primi sette capitoli del 2° libro e nei primi due capitoli del 6°, così in seguito ci si soffermerà più diffusamente su questi tratti dell'opera.

De ira Dei. In questo trattato, dedicato a un certo Donato, Lattanzio dimostra, che Dio può anche adirarsi. Già nell'antica filosofia era stato agitato un tale problema, se, cioè all'ente divino si possano anche attribuire moti affettivi. La differenza fra le diverse scuole filosofiche era grande. Gli Epicurei affermavano che Dio non può concepire nè ira nè bontà. Gli Stoici al contrario attribuivano a Dio la bontà, ma ne escludevano l'ira. Lattanzio si occupa appunto in quest'opuscolo dell'importante problema, tuttavia senza riuscire a penetrarne profondamente l'intima essenza.

De motibus animi. È un frammento, nel quale Lattanzio enumera una serie di affetti, piantati da Dio nell'anima umana, e destinati all'esercizio delle virtù.

Epitome. Quest'Epitome, di cui fa parola S. Gerolamo, era giunta ἀκέφαλος, vale a dire priva dell'introduzione. Grande rumore sollevò al principio del secolo 18° la comparsa dell'Epitome intera. La scoperta è gloria di due dotti: l'italiano *Scipione Maffei* (codice di Bobbio rinvenuto in Torino nel 1711), e il teologo tedesco *M. Pfaff* (Parigi, 1712). Nell'introduzione lo stesso Lattanzio si dichiara compilatore dell'Epitome, per corrispondere al desiderio del « frater Pentadius ». L'autorità di Lattanzio e la conferma di S. Gerolamo comprovano l'autenticità dello scritto.

De mortibus persecutorum. Vi è narrata la morte tragica dei vari persecutori del Cristianesimo. Lo scritto dedica più largo spazio all'epoca contemporanea, vale a dire alla persecuzione di Diocleziano e sue propaggini. Vi è pure descritta la morte di Massimino Daza e dello stesso Diocleziano. Il libro, a differenza delle altre opere di Lattanzio, è scritto con animosità: nella sua eccitazione l'autore passa volentieri i limiti, e si dilunga nella descrizione dettagliata di crudeli eventi. Pertanto si discusse a lungo per stabilire se Lattanzio ne sia veramente l'autore. Per ultimo anche il *Brandt*, il pregevole editore delle opere di Lattanzio, lo ha ritenuto come genuino. La differenza di tono è facilmente spiegabile quando si considerino e il soggetto trattato e l'epoca in cui fu scritto l'opuscolo.

De ave Phoenice. È una poesia, dove è narrata la leggenda dell'uccello favoloso. Ogni mille anni questo viene dal lontano Oriente verso le coste della Fenicia, e muore sopra una palma (φοίνιξ). Il cadavere subisce un'autocremazione, e dalle sue ceneri si sviluppa un vermicello, e da questo una farfalla. Quest'ultima porta i resti delle ossa nel tempio del sole in Eliopoli (Egitto), poscia ritorna in Oriente.

Il chiliasmo *in Lattanzio.* Questa credenza, comune a molti cristiani dell'età sua, è esposta da Lattanzio nel libro 2° delle « Divinae Institutiones » (Cap. 14 e seg.). Come il mondo fu creato in sei giorni, così esso deve durare sei millenni, dato che mille anni al cospetto di Dio valgono quanto un giorno. Ai 6000 anni mancano ancora, a giudizio di Lattanzio, 200 anni. Quando questi due secoli siano trascorsi, allora seguirà il regno dei mille anni, corrispondente al settimo giorno di riposo della Creazione. Durante questo millennio regnerà come unico dominatore Gesù Cristo: dopo di che il demonio sarà nuovamente lasciato libero di fare, ed assedierà Gerusalemme, la città di Dio. Ma allora sarà giunto il tempo dell'ira di Dio, la quale distruggerà gli increduli. Soltanto dopo ciò seguiranno la resurrezione dei morti e il giudizio universale.

I. — Indirizzo dell'Apologetica in Lattanzio.

Quantunque Lattanzio non ci presenti una sua propria personale fisionomia, tuttavia lo studio della sua opera letteraria riesce molto interessante, essendo egli vissuto in un'epoca di particolare importanza per la storia cristiana in genere e per l'apologetica in particolare. Lattanzio infatti ebbe la fortuna di trovarsi ad una svolta della storia cristiana, di vivere in un tempo di transizione fra il periodo delle persecuzioni e quello del trionfo sul paganesimo. Per essere posto cronologicamente fra gli apologisti del terzo secolo e i grandi teologi del quarto, Lattanzio tiene un po' degli uni e un po' degli altri, e pur tuttavia si distingue nel medesimo tempo sì dai primi che dai secondi. Dai suoi predecessori Minucio Felice, Tertulliano, S. Cipriano e Arnobio attinge grande numero d'idee, ma se ne stacca per il metodo e per il disegno generale. Infatti Lattanzio rinnova, si può dire, l'apologetica cristiana, e le imprime un indirizzo più filosofico e letterario dei suoi predecessori: e ciò perchè agli inizi del quarto secolo era più impellente la necessità di convincere la classe intellettuale che non di muovere le masse. D'altra parte, mentre i grandi teologi a lui posteriori, quali un Sant'Ilario, un S. Ambrogio, un S. Agostino e altri insigni dottori della Chiesa, tendono sopratutto a difendere la purità della dottrina contro le false teorie degli eretici innovatori: Lattanzio per contrario tende a dimostrare la superiorità della dottrina cristiana sui sistemi profani, e di conseguenza in lui l'elemento dogmatico vince il polemico. Quello di Lattanzio è un tentativo di dimostrazione razionale del Cristianesimo, tentativo che rappresenta un momento unico nell'evoluzione della letteratura religiosa latina.

Lattanzio dunque si rivolge più al pubblico intelligente che alla folla, e, se non propriamente ai filosofi, almeno a quella classe di persone colte, abituate a tutto discutere sulla

base dei sistemi filosofici allora in voga. Per questo Lattanzio, nell'intento di presentare il Cristianesimo come vera e propria filosofia, segue i suoi colti lettori sul medesimo terreno, agita le stesse questioni agitate dai seguaci di Platone e di Epicuro, in una parola mette a confronto la religione cristiana non solamente con i culti greci, romani e orientali, ma anche con i sistemi filosofici più diffusi, quali lo stoicismo, l'epicureismo e l'accademismo. E perchè i suoi lettori sono compresi dell'ammirazione tradizionale verso la magnificenza dello stile classico, il nostro autore segue, ad imitazione dei classici, le medesime orme di nobiltà, di chiarezza, di oratoria abilità, di eleganza e classica finezza. In fine Lattanzio vede la necessità di dimostrare alla classe dirigente dell'Impero, vale a dire ai depositari dei princípi di governo e delle aristocratiche tradizioni, che il Cristianesimo, messo al bando come dannoso allo Stato, non ha punto del rivoluzionario e del sovversivo, chè anzi gli amici e i nemici del bene pubblico sono i suoi stessi amici e nemici. Tale, nelle sue linee generali, l'indirizzo dell'apologetica in Lattanzio.

Mentre Lattanzio insegnava in Nicomedia retorica latina, scoppiò una violenta persecuzione, della quale ebbero molto a soffrire i Cristiani. E non si adoperò contro di essi la forza brutale soltanto, chè anzi si diede di piglio pure alle armi dello spirito e dell'intelletto. In questo torno di tempo si fecero avanti due scrittori pagani, i quali presero a scrivere contro il Cristianesimo. Lattanzio non li nomina espressamente: però ne individua le opere fino nei più minuti particolari, tanto che ci possiamo formare un' immaginazione completa della loro personalità.

L'uno era filosofo. Ma fra i suoi insegnamenti e il suo tenore di vita regnava uno stridente contrasto: però egli cercava di nascondere le sue magagne morali. Scrisse tre libri contro il Cristianesimo, nei quali si sforzava di ricondurre i Cristiani al culto delle pagane divinità per mezzo della filosofia. Nello stesso tempo elogiava e adulava gli imperatori

per le loro premure a vantaggio dell'avita religione. Questo avversario non possedeva però cognizioni profonde e sicure, onde Lattanzio poteva ridersene facilmente.

Molto più pericoloso si presentava l'altro avversario. Era un deciso e convinto nemico del Cristianesimo: sicchè si adoperava a tutt'uomo per allontanare (come diceva lui) i Cristiani dalla via dell'errore anche nel campo letterario. Credeva di riscontrare in essi delle sorprendenti contradizioni: incolpava gli Apostoli di aver introdotte le false dottrine, e nello stesso tempo si beffava della loro ignoranza e rozzezza; dileggiava Cristo come un capo di masnadieri, e a coloro, i quali credevano nei di Lui miracoli, contrapponeva le prodigiose operazioni di Apollonio. Questi violenti attacchi contro il Cristianesimo indussero Lattanzio a scrivere una difesa del medesimo. Ma egli non si accontentò della confutazione dei due scrittori pagani: bensì volle accingersi a combattere in tutti campi le accuse e le obiezioni contro il Cristianesimo. Per raggiungere questo intento non gli bastava, al pari di S. Cipriano, la testimonianza delle Sacre Scritture, ma gli necessitava pure prendere le mosse da dimostrazioni filosofiche e universali.

Lo scritto deve dunque la sua origine ad una persecuzione contro i Cristiani, e precisamente a quella di Diocleziano, scoppiata il 24 febbraio 303, non già a quella di Licinio. E poichè nel 7° libro delle *Institutiones*, il quale contiene la dedica a Costantino, il Cristianesimo non appare più minacciato, conviene per ciò stesso ammettere come anteriore a detto libro l'editto di Costantino. I sette libri dell'opera furono dunque scritti negli anni dal 304 al 313.

II. — L'attacco al politeismo. (*Instit.* I, 1).

Principale intento dell'autore è di confutare le umane aberrazioni religiose. Una volta che questi errori siano chiaramente dimostrati, resta naturalmente rimosso il primo ostacolo alla

conoscenza delle cristiane verità. L'errore fondamentale è il *politeismo:* Lattanzio deve pertanto provare in primo luogo la necessità dell'esistenza d'un solo Dio. All'uopo si serve anzitutto dell'*argomentazione logica:* dal concetto della più alta perfezione della divinità egli deriva la conclusione che una seconda divinità è inammissibile: giacchè in questo caso non si tratterebbe più d'una divinità assolutamente perfetta.

Dall'argomentazione logica Lattanzio passa all'*argomentazione storica:* e a questo proposito deriva le sue dimostrazioni dai profeti, dai poeti, dai filosofi, dagli oracoli sibillini, i quali tutti forniscono chiare testimonianze in difesa del monoteismo.

In seguito Lattanzio passa all'*offensiva contro il politeismo,* cercando di dimostrare che gli dèi pagani erano in origine uomini. Col concetto di Dio è poi intimamente legato anche il *concetto dell'eternità,* epperò sono assolutamente escluse la generazione e la distinzione dei sessi. E partendo precisamente da questo punto di vista, vengono discusse e confutate una dopo l'altra tutte le divinità pagane. L'apologista attinge di preferenza il materiale per tale confutazione dall'opera razionalistica di Evemero, ch'egli possedeva in un rifacimento prosastico di Ennio. Così Lattanzio consacra alle divinità pagane una parte notevole della sua Apologia. Naturalmente l'autore non si lascia sfuggire l'occasione di riferire gli scandalosi episodi di dette divinità, e ne rigetta contemporaneamente la stessa concezione fisica. L'autore in fine tenta di stabilire l'epoca della nascita di Saturno, il capostipite dell'intera famiglia degli dèi, e ritiene d'aver con ciò portato il colpo decisivo alla dottrina politeista. Tale nelle sue linee generali, il contenuto del libro primo.

Lattanzio adunque non ritiene superfluo incominciare la polemica rovinando definitivamente la mitologia. Benchè questa parte dell'opera non sia nè la più originale nè la più interessante, pur tuttavia, per l'intento che si propone l'autore non manca di essere una delle più importanti. Lattanzio ci dimostra con serietà coscienziosa ed anche con relativa

ampiezza che Giove e Saturno non sono punto divinità. Del resto questa polemica non è nuova: essa non contiene niente di più di quanto avevano anteriormente detto gli apologisti cristiani, e prima di essi Cicerone e Seneca, nonchè, fra i metafisici della Grecia, Senofane e Parmenide. Convien notare però che Lattanzio, come confutatore del paganesimo, è ben lungi dal valore dei suoi immediati predecessori, Tertulliano e Arnobio. Lattanzio da un lato non possiede la forza e la vigoria di Tertulliano, mentre d'altro canto, a differenza di Arnobio, si attiene puramente agli dèi più noti e comunemente riconosciuti, come Saturno, Giove, Ercole e Venere. Il nostro autore rivolgendosi ad un pubblico di dotti e di letterati, tratta appunto in maniera al tutto particolare la religione cosidetta classica, non già la popolare, la quale accettava fra i suoi culti anche quelli dell'Egitto e dell'Asia.

Tuttavia se Lattanzio, in confronto dei suoi predecessori, perde in drammatica vivacità, guadagna molto in chiarezza e giustezza di ragionamento. Infatti suo metodo abituale è di non fare affatto uso di tirate burlesche e di invettive passionali, che possono sì impressionare la folla, ma sarebbero insufficienti a convincere la gente seria e riflessiva. Egli s'appoggia unicamente all'autorità obiettiva vuoi della logica, che è patrimonio universale, vuoi delle fonti profane. Lattanzio imprende sopratutto la demolizione degli errori fondamentali del paganesimo: il politeismo, l'antropomorfismo e l'immoralità.

Per quel che riguarda il *politeismo,* Lattanzio non dura punto fatica a dimostrare che l'idea di pluralità contradice all'idea di divinità: giacchè, divinità aventi una potenza limi-
a, non sono affatto divinità: *Virtutis autem perfectior natura in eo potest esse, in quo totum est, quam in eo in quo pars exigua de toto est. Deus vero si perfectus est, ut esse debet, non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia* (*Inst.* I, 3, 7). D'altra parte, qualora ciascun dio avesse una potenza infinita, allora sorgerebbero necessariamente conflitti senza fine: *Necesse est enim ut suos quisque limites aut transgredi*

nequeat, aut, si transgressus fuerit, suis alterum finibus pellat (*Inst.* I, 3, 16). La prima ipotesi è distrutta dal concetto metafisico della perfezione, la seconda dalla nozione pratica d'ordine e d'unità. C'è anche una terza ipotesi, di più divinità soggette ad una sola onnipotente: ma Lattanzio risponde con facilità che quest'ipotesi può essere ridotta al concetto d'un solo Dio. L'argomento pratico dell'ordine e dell'unità che trasporta nella metafisica il principio d'autorità, è proprio conforme al modo di vedere dei Romani, tanto più che Lattanzio lo sviluppa istituendo un confronto militare, tutto latino, fra il governo del mondo e la direzione d'un'armata, dove la subordinazione di tutti a uno solo è quanto mai necessaria: *Quod si in uno exercitu tot fuerint imperatores, quot legiones quot cohortes, quot cunei, quot alae, primum nec instrui poterit quies, unoquoque periculum recusante; nec regi facile, aut temperari, quod suis propriis consiliis utantur omnes, quorum diversitate plus noceant, quam prosint: sic in hoc rerum naturae imperio, nisi unus fuerit, ad quem totius summae cura referatur, universa solventur et corruent* (*Inst.* I, 3, 19). Del resto, così in tesi generale, Lattanzio attribuisce ai Greci piuttosto che ai Latini l'errore politeista, come, ad esempio, allorchè afferma che l'apoteosi viene dai Greci:.... *Quod malum a Graecis ortum est, quorum levitas instructa dicendi facultate et copia, incredibile est quantas mendaciorum nebulas excitaverit* (*Inst.* I, 15, 14). Altra volta, parlando dell'apoteosi d'Ercole, così si esprime: *Sed haec fortasse Graecorum culpa sit, qui res levissimas pro maximis semper habuerunt* (*Inst.* I, 18, 7).

In fondo questa linea storica corrisponde al vero, perchè lo spirito greco, tanto in religione come in politica, ripugna all'unità. In ciò Lattanzio si manifesta non solamente un abile avvocato, ma anche uno storico esatto, che rigetta sui Greci l'invenzione o quanto meno la perfezione del politeismo.

Dopo aver esaminato e confutato la pluralità degli dèi, Lattanzio ne esamina la natura, e così passa dal politeismo

all'*antropomorfismo*. Quivi, più che altrove, il nostro autore riassume e riprende gli attacchi dei suoi predecessori, anzi, seguendo la sua natural tendenza, li classifica e li generalizza. Lattanzio si attiene sopratutto ai tre numi più popolari, più potenti, ed anche più antichi: *Giove, Saturno, Ercole.*

Il primo e il terzo devono aver attirato maggiormente la sua attenzione in un'epoca, nella quale Diocleziano « Iovius » e Massimiano « Herculius » avevano loro ufficialmente consacrato l'impero. All'uno e all'altro di essi Lattanzio rimprovera le violenze, le impudicizie, gli omicidi (*Inst.* I, Cap. 9 e 11). Quanto a Saturno, non lo riconosce per il più antico degli dèi, perchè il creato esisteva prima di lui; e nemmeno per il più giusto, giacchè uccise perfino i propri figli, e fu violento contro lo stesso suo padre: *Deinde quod ne iustus quidem fuit, sed impius, non modo in filios, quos necavit, verum etiam in patrem.....* (*Inst.* I, 12, 1). Per quel che riguarda poi le altre divinità, Lattanzio è più spiccio, e ne indica solo sommariamente i vizi, le passioni, la malvagità. Così accenna di scorcio ad Apollo, Esculapio, Marte, Nettuno, Castore e Polluce, Mercurio, Bacco, Iside, Cerere, Latona, Giunone, Venere, Minerva, Diana (*Inst.* I, 10 e 17).

Lattanzio passa in seguito alla trattazione degli dèi particolari di Roma, con un cenno altresì a certe leggende, vuoi grottesche, vuoi scandalose e piccanti, quali di una Lupa, di una Flora, di una Cloacina e di una Venere Calva: e parimenti fa cenno di numerose altre piccole divinità, con le loro azioni quanto mai turpi e ripugnanti (*Inst.* I, 20). Segue una breve esposizione dei molteplici culti, tanto romani quanto stranieri: *Diximus de diis ipsis, qui coluntur: nunc de sacris ac mysteriis eorum pauca dicenda sunt* (*Inst.*, I, 21, 1). Tutta questa discussione intorno alla natura umana degli dèi pagani non contiene nulla di nuovo: è un buon riassunto, sia pure chiaro e sobrio, delle polemiche sostenute nel corso di due secoli dai precedenti scrittori ecclesiastici.

Quando poi si tratta di mettere a nudo il *carattere immorale o amorale della religione greco-latina*, allora Lattanzio

diventa più calorosamente inspirato. Come tutti i suoi predecessori, si accende di sdegno di fronte ai delitti atroci e alle ributtanti passioni, di cui i pagani hanno infarcito la storia delle loro divinità, ed esclama: *Stultus autem M. Tullius, qui C. Verri adulteria obiecit: eadem enim Iuppiter, quem colebat, admisit; qui P. Clodio sororis incestum: at illi Optimo Maximo eadem fuit et soror et coniunx* (*Inst.* I, 10, 14).

All'argomento delle fatiche d'Ercole, Lattanzio oppone gli istinti materiali del divino atleta, nel quale predomina e trionfa la violenza della collera e della voluttà: *Quid tandem potuit in eo esse divini, qui suis ipse vitiis mancipatus, et mares et feminas contra omnes leges infamia, dedecore, flagitio affecit?* (*Inst.* I, 9, 2). Similmente, parlando dell'apoteosi dei conquistatori, si scaglia contro la brutalità di questo ideale pagano: *(Virtutem) regiam, quia late solet nocere, sic admirantur, ut fortes et bellicosos duces in deorum coetu locari arbitrentur: nec esse ullam aliam ad immortalitatem viam, quam exercitus ducere, aliena vastare, urbes delere, oppida excidere, liberos populos aut trucidare aut subicere servituti..... Iam mallem, ut a ferarum caedibus deos sibi fingerent, quam immortalitatem tam cruentam probarent* (*Inst.* I, 18, 8). In una parola, concludendo con Lattanzio, la storia degli dèi non eleva giammai i cuori, ma il più delle volte li corrompe.

E la stessa cosa va pur ripetuta del *culto pagano*. Il meno che se ne possa dire si è ch'esso è ridicolo e stolto, sì da consistere unicamente nella costruzione di templi, nella fabbricazione d'idoli, in offerte d'incensi, in sacrifici d'animali, nella recita macchinale di formule inutili. Ed ancora più ributtante e delittuoso è quanto gli dèi esigono di sacrifici umani in certe regioni, come ad esempio in Cipro e nella Tauride, e perfino nell'antica Roma. Sono talvolta crudeli mutilazioni, come nel culto di Bellona o della madre degli dèi: *Etiamne haec sacra sunt?* (esclama indignato Lattanzio). *Nonne satius est pecudum more vivere, quam deos tam impios, tam profanos, tam sanguinarios colere?* (*Inst.* I, 21, 18). A dire il vero, Lattanzio non insiste così lunga-

mente come Arnobio su questi riti altrettanto grotteschi quanto odiosi, perchè i suoi colti lettori ne sono già disgustati. Invece nota con ispeciale vigoria l'impotenza della religione e del culto pagano a fornire una regola di condotta, una pratica filosofica della vita. Questo distacco fra il culto e la morale e appunto ai suoi occhi il grande vizio, di cui è inquinato il paganesimo, maggiore ancora dello stesso errore politeista è antropomorfo.

A tutta questa razionale argomentazione Lattanzio sente il bisogno di aggiungere le *prove storiche:* solamente non le attinge ai libri ebraici o cristiani, per non ricadere in quel circolo vizioso, ch'egli rimprovera a S. Cipriano, e che consiste nel provare la tesi con testi, il cui valore è parimenti in questione. Anzi rinunzia di proposito alla testimonianza dei *profeti: Sed omittamus sane testimonia prophetarum, ne minus idonea probatio videatur esse de his, quibus omnino non creditur* (*Inst.* I, 5, 1). Egli giustifica quest'omissione, dimostrando che le loro predizioni si sono già avverate; che quindi non si possono loro attribuire intenzioni fraudolente: *Num ergo fallaces erant, qui talia loquebantur? Quid ab his tam longe alienum, quam ratio fallendi, cum ceteros ab omni fraude cohiberent?* (*Inst.* I, 4, 3). Questo è il metodo tutto proprio di Lattanzio, metodo che non avevano seguito i suoi predecessori, Tertulliano, San Cipriano e Arnobio.

Nella polemica intorno al politeismo e al monoteismo, Lattanzio, non contento d'osservare che quasi tutti i pagani riconoscono un Dio superiore agli altri, vuole far uso di prove ancora più convincenti, come la testimonianza dei *poeti,* quali un Orfeo, un Virgilio, un Ovidio (*Inst.* I, 5 1-14), e ancora più la testimonianza dei *filosofi: quorum gravior est auctoritas certiusque iudicium: quia non rebus commenticiis, sed investigandae veritati studuisse creduntur* (*Inst.* I, 5-15): Talete, Zenone, Pitagora, Anassagora, Antistene, Cleante, Aristotele, Platone, Cicerone, Seneca. In fine la testimonianza delle *Sibille* e dell'*Oracolo di Apollo,* le quali fonti profetiche

pagane confermano da se stesse la loro impotenza (*Inst.* I, 6-7). Lattanzio in questa sua rassegna non nasconde punto le contradizioni d'Aristotele, come non manca di lasciar intravvedere la differenza tra i filosofi, che inclinano vagamente e oscuramente verso il monoteismo, e quelli che lo professano apertamente come Platone, Cicerone e Seneca.

La critica dei poeti e delle Sibille è meno sicura che non quella dei filosofi. Lattanzio non si cura punto dell'autenticità degli oracoli sibillini, sui quali la ferma convinzione monoteista e l'aperto ardore contro il paganesimo l'avrebbero consigliato a riflettere. Dei poeti si prende pensiero ancor meno, limitandosi a citare Orfeo fra gli antichi, Virgilio ed Ovidio fra i moderni. Si tiene in dovere di eliminare Omero, allegando il pretesto ch'egli s'occupi più di uomini che di dèi: *Homerus nihil nobis dare potuit, quod pertineat ad veritatem, qui humana potius quam divina conscripsit* (*Inst.* I, 5, 8). Elimina pure Esiodo, accusandolo di partito preso: *Sed refugit hoc ille, dum horret incognitam veritatem* (*Inst.* I, 5, 10). Lattanzio però non s'accorge affatto che la credenza all'unità divina è un fatto assai recente, e pertanto pecca per mancanza di critica storica. Ma questo era un errore comune ai suoi tempi, nei quali era nullo il concetto dell'evoluzione dello spirito e del sentimento religioso attraverso le diverse epoche storiche.

Per quanto riguarda l'antropomorfismo e il culto pagano, Lattanzio resta fedele alla sua regola di condotta, di credere cioè anzitutto e sopratutto ai pagani nella polemica contro il paganesimo. Nell'esposizione dei molteplici riti inverosimili ed odiosi egli rimanda a Varrone e ad Ovidio per i sacrifici umani di Roma, a Pescennio Festo per quelli di Cartagine, a Sallustio e ad Ovidio per il culto di Giove, e, come regola generale, ai libri dei pontefici: *Qui hos mentiri putat, Pontificum ipsorum scripta consideret, et quidquid est litterarum ad sacra pertinentium revolvat: plura fortasse, quam nos asserimus, inveniet, ex quibus intellegat inania, inepta, commentitia esse omnia, quae pro sanctis habentur* (*Inst.* I, 21, 44).

La precisione coscienziosa di Lattanzio contrasta con la leggerezza di altri apologisti, come ad esempio di Tertulliano, che ha sempre l'aria d'improvvisare. In Lattanzio, al contrario, il lungo lavoro di preparazione, lo sforzo di un'esatta documentazione, la cura diligente di presentare all'avversario testi seri e sicuri, o almeno creduti tali, sì da potersi mettere con lui su un comune terreno di discussione: tutto questo, come giustamente osserva il Pichon, è assai vicino alla regola del vero metodo scientifico.

Prima di chiudere questa breve esposizione del libro primo delle « Divinae Institutiones », non si può tralasciare di mettere nel dovuto rilievo il concetto della *causa sui*, di cui Lattanzio ci dà la seguente definizione: *Verum quia fieri non potest, quin id quod sit, aliquando esse coeperit, consequens est, ut quando nihil ante illum fuit,* IPSE ANTE OMNIA EX SEIPSO SIT PROCREATUS » (*Inst.* I, 7). E ancora: *Alius nos edidit; alius instruxit; Deus ipse se fecit* (Ibid.). È questo il medesimo concetto, espresso già prima di Lattanzio da Platone e da Plotino, per il quale Dio è ἑαυτοῦ ἐνέργημα αὐτός; pensiero che si riscontra poi in S. Agostino, nella Scolastica, nella filosofia del Rinascimento: pensiero oramai divenuto comunissimo, come ci attesta Spinoza: *Causa sui, ut vulgo dicitur.*

III. — L'origine dell'errore. (*Inst.* l. II).

Il secondo libro delle « Divinae Institutiones » è destinato a soddisfare gli intelletti desiderosi di non trovar nulla d'inesplicato: onde s'apre appunto con queste espressive parole: ... *ne qua dubitatio relinquatur, hic secundus liber fontem ipsum patefaciet errorum causasque omnes explicabit, quibus decepti homines et primitus deos esse crediderint, et postmodum inveterata persuasione in susceptis pravissime religionibus perseveraverint* (*Inst.* II, 1, 1).

La spiegazione del politeismo aveva già preoccupato gli antichi. Due sistemi sopratutto avevano incontrato favore: quello dell'*allegoria fisica* e quello dell'*esegesi storica*. Secondo il primo, gli dèi sono la personificazione di forze naturali: secondo l'altro trattasi di re, di conquistatori o legislatori, adorati dopo morte in riconoscenza dei loro servigi. Il primo sistema era abbracciato dagli Stoici: il secondo, immaginato da Evemero, ha sedotto particolarmente gli Epicurei, cioè quei filosofi, che si potrebbero chiamare i positivisti greci e romani. Ennio introduce in Roma questo metodo con la sua traduzione di Evemero. Come vedremo in seguito, i frammenti della ἱερὰ ἀναγραφή sono appunto giunti a noi attraverso Lattanzio. Varrone vi si ispira, più o meno coscientemente, ogni qual volta gli sembra di riscontrare sotto la finzione poetica una storia degna di fede.

L'interpretazione allegorica è più favorevole alla mitologia, come quella che contiene un certo senso di razionalità, e ci fornisce la spiegazione di tutte le verità naturali. Essa accontenta gli *Stoici*, i quali, volendo mantenersi in buona armonia con la religione popolare, sentono il bisogno di dare all'allegoria una spiegazione razionale: *Stoici aliversus deos interpretantur; et quia non pervident quid sit in vero, conantur eos cum rerum naturalium ratione coniungere* (*Inst.* I, 17, 1).

Lattanzio respinge per parte sua l'allegoria fisica, come quella che era divenuta il luogo di rifugio degli ostinati partigiani del paganesimo. Egli pensa con Cicerone che questo partito preso di trovare dappertutto l'allegoria non si può conciliare con i precisi dettagli dei miti, riguardanti la nascita, la forma e i maritaggi degli dèi, tutte cose le quali meglio si attagliano a persone umane, che non a semplici astrazioni personificate.

Lattanzio preferisce l'evemerismo, in forza del quale tutte le belle finzioni svaniscono al soffio brutale d'una prosaica esegesi, per dar luogo a storie aride, volgari, meschine. Il paganesimo resta così non solamente convinto d'errore,

ma pur anco sfrondato e spoetizzato. Seguendo il suo metodo preferito, Lattanzio non presenta come sua propria questa riduzione delle leggende divine ad una storia puramente umana. In ciò fare si appoggia, come sempre, alle fonti profane. Cita la Sibilla e Cicerone, che fanno risalire tutti i culti all'apoteosi regale. Lattanzio mette pertanto in relazione l'apoteosi in generale con quella dei Cesari Romani e dei Re Mauri: *Hac scilicet ratione Romani Caesares suos consecraverunt, et Mauri Reges suos* (*Inst.* I, 15, 6). Quanto ai dettagli delle storie divine, egli si appoggia ai referti di Diodoro, di Tallo, di Cornelio Nepote, di Cassio, di Varrone, di Orfeo, della *Sacra Historia* d'Ennio, della quale riporta e traduce interi brani. Lattanzio si dimostra assai perspicace quando si tratta di analizzare i motivi, che hanno potuto indurre gli uomini ad innalzare qualche loro simile all'onore della divinità. Ad un certo punto è quasi tentato di attribuire l'apoteosi alla paura e all'adulazione: .... *non est dubium quin illis temporibus homines regem ipsum totamque gentem summis laudibus ac novis honoribus iactare coeperint, ut etiam deos appellarent, sive ob miraculum virtutis... sive..... in adulationem praesentis potentiae* (*Inst.* I, 15, 2). Ma poi pensa che ciò provenga piuttosto da un sentimento sincero di ammirazione, di riconoscenza e di pietà verso i defunti, sentimento che meglio si accorda con la franca spontaneità dei primitivi costumi. Lattanzio intravvede altresì che il culto nasce dapprima nella famiglia o nella tribù, che il dio deve aver avuto un adoratore o fondatore particolare, prima di essere adorato da tutta la nazione o da tutto l'universo: *Sic paulatim religiones esse coeperunt dum illi primi, qui eos noverant, eo ritu suos liberos ac nepotes, deinde omnes posteros imbuerunt* (*Inst.* I, 15, 7). Ecco spiegato pertanto il carattere locale e domestico delle prime religioni pagane.

Ma alla mente di Lattanzio si affaccia un'importante questione: come questa adorazione degli uomini divinizzati potè perdurare per secoli e secoli, senza che se ne intravvedesse l'errore? E, dato che i pagani attribuiscono prodigi alle

loro divinità, donde provengono questi miracoli, dei quali vanno sì fieri? L'obiezione riveste una speciale importanza e consistenza nel quarto secolo, sopratutto quando si consideri che molti di questi fatti meravigliosi hanno avuto una parte importantissima nella storia nazionale. La spiegazione datane da Lattanzio è assai semplice: *gli spiriti malefici* hanno compiuto tali pretesi prodigi. Ecco quindi presentarsi a Lattanzio la prima occasione per una rapida esposizione della *dottrina cristiana:* egli ritrae a grandi linee la creazione, l'origine dello spirito maligno, la sua invidia e rabbia contro l'umanità tutta, la sua azione corruttrice in mezzo agli uomini, il passaggio dal monoteismo al politeismo: dopo di che, compiuto il giro, l'autore ritorna ai prodigi del paganesimo (*Inst.*, II, 8-16).

Questa teoria non è del solo Lattanzio. L'idea degli spiriti come intermediari fra Dio e l'uomo deriva da Platone, passando, non senza qualche trasformazione, attraverso Apuleio e i Neoplatonici. L'idea poi dei demoni, in quanto spiriti malefici, s'incontra in tutte le teologie cristiane. Su questo punto, come su molti altri, Lattanzio non fa che riassumere una vecchia dottrina, già esposta da Minucio, Tertulliano e S. Cipriano. La sua innovazione consiste, come sempre, nel mettersi sul terreno stesso dei suoi avversari: cita pertanto la Sibilla Eritrea, Hermes Trismegisto, Esiodo, Socrate, Platone ed Esculapio (*Inst.* II, 12, 19-20; 14 6-9; 15, 6-8). Di più il nostro autore cerca, meglio di quanto l'abbiano saputo fare i suoi predecessori, di conciliare la spiegazione evemeristica con la teoria dei demoni. Lattanzio chiarisce ingegnosamente come queste due interpretazioni, anzichè escludersi, si sovrappongono: per il fatto, cioè, che i demoni indussero gli uomini ad adorare i re morti, quando non si fecero adorare essi stessi sotto le mentite spoglie dei re defunti. Questa spiegazione gli offre un doppio vantaggio. Anzitutto egli rende per tal modo gli dèi non solo ridicoli, ma anche odiosi, essendo essi niente altro che i pseudonimi di spiriti malefici. In secondo luogo con questo sistema l'origine stessa del

paganesimo viene a trovarsi collegata coi dogmi fondamentali del Cristianesimo, vale a dire con i dogmi della Creazione e del peccato originale. L'evemerismo, certamente non sarebbe mai giunto ad un simile risultato: giacchè esso dimostra semplicemente la falsità delle credenze mitologiche e nulla più. Al contrario, con l'introduzione degli spiriti cattivi, il paganesimo è spiegato per mezzo del Cristianesimo, ed è così stabilita la linea di confine tra la parte critica e la parte dogmatica dell'opera.

Dei libri che seguono, siccome gli argomenti in essi trattati non hanno diretta attinenza con la critica del politeismo, non faremo particolar parola. Trattano essi della falsa sapienza dei filosofi (III), della vera sapienza e religione (IV), della giustizia (V), del vero culto (VI) e in fine della vita eterna (VII). I primi due capitoli del sesto libro sono ancora dedicati al culto pagano: ma di essi abbiamo già parlato a suo luogo. In via generale c'è da osservare che Lattanzio in questi libri ci fornisce un sistema completo di pratica sapienza cristiana, tutto pervaso da un odio profondo contro i costumi pagani e da una profonda fede nella verità dell'etica cristiana. Spesso si è obiettato nei riguardi di Lattanzio, ch'egli non è un filosofo nel vero senso della parola, ma piuttosto un *etico*, giacchè in lui s'incontra il primo tentativo di una concezione universale del Cristianesimo. E ciò, fino a un certo punto, corrisponde a verità. Infatti l'etica di Lattanzio cerca di penetrare in tutte le questioni della vita pratica, e in questo campo egli dimostra una mirabile profondità, che del resto manca al suo pensar filosofico.

IV. — Lattanzio e i Carmi Sibillini.

Lattanzio subisce fortemente l'influenza di quei libri, ai quali si attribuisce un valore religioso, e ch'egli designa, come le Sacre Scritture, con la denominazione di *divina testimonia*. Trattasi di oracoli pagani, come quelli di Apollo

e delle Sibille, od anche di opere attribuite ad Orfeo o ad Hermes Trismegisto. Sopra queste fonti Lattanzio insiste assai più che sulla stessa Bibbia, perchè prevede che i suoi colti lettori pagani ne saranno maggiormente impressionati e non potranno contestarne l'autorità.

Cita pertanto cinque o sei *responsi di Apollo*. Uno di essi, tolto da Varrone, gli serve a dimostrare che gli dèi del paganesimo hanno qualche volta preteso perfino sacrifici umani (*Inst.* I, 21, 7): Καὶ κεφαλὰς Αἴδῃ, καὶ τῷ πατρὶ πέμπετε φῶτα.

Un secondo oracolo, d'un significato molto oscuro e ambiguo, gli sembra riferirsi alla doppia natura, divina ed umana, di Gesù (*Inst.* IV, 13, 11 e 15, 6). Quivi l'oracolo definisce Gesù Cristo θνητὸς κατὰ σάρκα, vale a dire un essere mortale secondo la carne, che si lasciò prendere dai Giudei e che, malgrado i suoi miracoli, finì tragicamente. Lattanzio insiste sulla frase κατὰ σάρκα per dimostrare che l'oracolo non ha punto inteso di negare la divinità reale di Gesù Cristo. In un altro punto l'oracolo conferisce agli dèi pagani la denominazione di δαίμονες (*Inst.* I, 7, 9, e 10). Gli altri responsi, che si riferiscono all'unità di Dio e all'immortalità dell'anima, sono d'uno spirito nettamente cristiano. Questa rassomiglianza, in luogo di richiamare alla mente dell'autore l'origine reale di tali oracoli, gli sembra naturale, ancorchè ammirabile. Quivi ancora Lattanzio pecca per mancanza di senso critico.

Nè diversamente si comporta nei riguardi d'Orfeo, di Hermes Trismegisto e d'Esculapio. I poemi, che portano scritto il nome di Orfeo, gli sembrano risalire ad un'antichità più che umana, ai tempi degli dèi mitici: *Orpheus, qui est vetustissimus poëtarum, et aequalis ipsorum deorum* (*Inst.* I, 5, 4).

Alla medesima stregua Lattanzio tratta i libri attribuiti ad Hermes Trismegisto e al suo discepolo Esculapio: ben lungi dal dirne la provenienza, protesta contro coloro, i quali non vedono in Hermes che un filosofo puramente umano, e ricorda ch'esso è adorato in Egitto sotto il nome di Mercurio:

Sed hunc fortasse aliquis in numero philosophorum computet, quamvis in deos relatus Mercurii nomine ab Aegyptiis honoretur (*Inst.* VII, 13, 4). Si può pensare con quale compiacenza Lattanzio metta sotto l'alto patronato di tali nomi mitologici talune delle sue idee e dimostrazioni, per forzare così l'adesione dei pagani, i quali, se rifiutano fede ad Isaia, sono però tenuti a prestarla ad Orfeo e a Hermes.

Ma Lattanzio ricorre con particolare frequenza sopratutto alle Sibille. La collezione degli Oracoli Sibillini è senza dubbio, fra tutte le fonti religiose, quella che lo ha più fortemente impressionato e che ha esercitato la più profonda influenza sul suo modo di pensare e di sentire. Ma, prima di passare alle citazioni lattanziane degli Oracoli Sibillini, conviene dire due parole intorno ai medesimi. Essi sono comunemente divisi in due categorie: gli oracoli sibillini cristiani e gli oracoli sibillini giudeo-cristiani.

Gli *oracoli sibillini cristiani* erano una raccolta di 14 libri, dei quali non furono ancora ritrovati il nono e il decimo, mentre i libri dall'11° al 14° furono rinvenuti dal Mai nel 1817. Detti libri furono scritti per la maggior parte nel 3° seco o d. Cr. secondo Harnack, nel 2° secolo invece seguendo il Geffcken. Sono scritti da cristiani, residenti in Oriente, i quali li ridussero alla forma a noi pervenuta facendo uso di testi originari giudaici. I libri dall'11° al 14° sono forse completamente cristiani d'origine, ma di contenuto esclusivamente politico, e posteriori di tempo a tutti gli altri (il 14° p. e. appartiene al quarto secolo). Per contro i libri 3-5 contengono ben poco di cristiano. Il libro terzo è il più antico di tutta la raccolta, e nella sua edizione giudaica risale fino al secolo primo a. Cr. Il testo originario giudaico dei libri quarto e quinto è del primo secolo d. Cr. È ancora incerto se nella raccolta si sia fatto uso di oracoli pagani, specialmente dei responsi della Sibilla romano-eritrea. Il Geffcken p. e. è favorevole ad una tale supposizione, mentre altri vi sono contrari. Nel libro ottavo (versi 217-250) incontriamo alcuni versi acrostici, le cui lettere iniziali ci danno le parole Ἰησοῦς

Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός: sono pure citati nel discorso di Costantino « Ad sanctorum coetum » (C. 18) e da S. Agostino *(De Civitate Dei,* XVIII, 23, ma senza σταυρός).

Lattanzio riporta parecchi di questi oracoli sibillini cristiani come espressioni della Sibilla Eritrea, e osserva che a torto vengono riguardati quale una cristiana falsificazione: *His testimoniis quidam revicti, solent eo confugere, ut aiunt, non esse illa carmina Sibyllina, sed a nostris ficta atque composita. Quod profecto non putabit, qui Ciceronem Varronemque legerit, aliosque veteres, qui Erythraeam Sibyllam ceterasque commemorant* (*Inst.* IV, 15). Quest'obiezione era stata mossa già da Celso ai Cristiani (Cfr. ORIG., *Contra Celsum,* VII, 53).

Gli oracoli sibillini giudaico-cristiani trattano in forma poetica di argomenti ora storici, ora religiosi, ora politici; e si servono molte volte di espressioni confuse e inintelligibili. Sono scritti in esametri greci e nel cosidetto dialetto omerico. Certi tratti raggiungono vere altezze poetiche. Mai però il contenuto costituisce un tutto unico e unitario: innumerevoli volte la connessione dei pensieri è interrotta da interlocuzioni fuori di luogo oppure da intere lacune. Parecchi passi s'incontrano due volte in libri diversi: spesso riesce difficile distinguere gli elementi giudaici dai cristiani, gli antichi dai più recenti.

Non c'è, si può dire, parte importante dell'opera di Lattanzio, dove non s'incontri una traccia dei carmi sibillini, che sono la manifestazione d'un monoteismo entusiasta e d'una veemente passione. Lattanzio se ne serve per le sue confutazioni e dimostrazioni: come per dimostrare l'origine umana degli dèi (*Inst.* I, 8, 3 — *Orac. Sib.*, fragm. II, 1 e seg.); la vanità della magia e dell'astrologia (*Inst.* II, 16, 1 — *Orac. Sib.* III, 228); la vanità di tutti quei pregiudizi, che rendono gli uomini sordi e insensati, κωφοὺς καὶ ἀνοήτους (*Orac. Sib.* VIII, 397). Lattanzio riproduce altresì quel che la Sibilla dice delle avventure umane degli dèi, delle loro tombe in Creta (*Inst.* I, 11, 47 e 14, 8 — *Orac. Sib.* VIII, 47; III, 110-153, 199-201): donde l'appassionato appello alla Grecia

(*Inst.* I, 15, 15 — *Orac. Sib.* III, 545 e seg.). Parimenti gli oracoli sibillini servono a Lattanzio per dimostrare l'unità di Dio (*Inst.* I, 6, 15 e I, 7, 13 — *Orac. Sib.* I, 7 e II, 3); l'opera della Creazione (*Inst.* II, 8, 48 — *Orac. Sib.*, Fragm. I e II); la somiglianza dell'uomo con Dio (*Inst.* II, 10, 4 — *Orac. Sib.* VIII, 481-485); la vera religione, consistente nell'umiltà e purità di cuore (*Inst.* VI, 24, 25 — *Orac. Sib.* VIII, 481-498).

Ma Lattanzio non si serve degli oracoli sibillini solamente per la dimostrazione di una religione filosofica, spiritualista e morale bensì, ma vaga e imprecisa: anzi li adopera nel libro quarto per un uso più particolare, più strettamente cristiano. Egli riscontra una perfetta analogia tra i versi delle Sibille, le predizioni d'Isaia e di Geremia, e i fatti dell'Evangelo. Ma, come vedemmo più sopra, non possiede sufficiente senso critico per intravvedere che gli oracoli sibillini sono in realtà d'ispirazione giudaico-cristiana.

Nel libro settimo Lattanzio va ancora più lontano: egli dà decisamente la preferenza alle citazioni sibilline in confronto delle citazioni scritturali. Così, più sulla base dei Carmi Sibillini che su quella dell'Apocalisse, Lattanzio descrive tutti i fenomeni, che accompagneranno la fine del mondo e la seconda venuta di Gesù Cristo. Questa tragedia misteriosa e fantastica della fine del mondo è ritratta con i medesimi tratti e colori, che incontriamo negli oracoli sibillini.

Se si confrontano i Carmi Sibillini con i Profeti e i Salmi, si scorge nei primi una vena classica più spiccata, perchè furono scritti bensì da giudeo-cristiani, ma fortemente ellenizzati. L'espressione è ebraica: però si traduce sotto una forma greca assai analoga a quella degli inni di Cleante o d'altri poeti filosofi. Questa la ragione per cui Lattanzio, classico per istinto ed educazione, diede la preferenza ai Carmi Sibillini.

Lattanzio, usando di Varrone quale fonte, c'indica pure l'origine del vocabolo « Sibylla »: *M. Varro, quo nemo umquam doctior, ne apud Graecos quidem, nedum apud Latinos vixit, in libris rerum divinarum, quos ad C. Caesarem pontificem maximum scripsit, cum de Quindecim-Viris loqueretur,*

Sibyllinos libros ait non fuisse unius Sibyllae; sed appellari uno nomine Sibyllinos, quod omnes feminae vates Sibyllae sint a veteribus nuncupatae, vel ab unius Delphidis nomine, vel a consiliis deorum enuntiandis. Σιούς enim deos, non θεούς et consilium non βουλήν sed βυλήν appellabant Aeolico genere sermonis. Itaque Sibyllam dictam esse, quasi σιοβυλήν.

Segue l'elenco delle *dieci Sibille:*

Ceterum Sibyllas decem numero fuisse; easque omnes enumeravit sub actoribus, qui de singulis scriptitaverint. Priman fuisse de Persis.... Secundam Libyssam.... Tertiam Delphida.... Quartam Cimmeriam in Italia... Quintam Erythraeam... Sextam Samiam.... Septimam Cumanam, nomine Amaltheam, quae ab aliis Demophile vel Herophile nominatur.... Octavam Hellespontiam in agro Troiano natam... Nonam Phrygiam.... Deciman Tiburtem, nomine Albuneam.... (*Inst.* I, 6). Lattanzio precisa, nei periodi che seguono, le sue fonti sibilline con maggior chiarezza:

Harum omnium Sibyllarum carmina et feruntur et habentur, praeterquam Cumeae, cuius libri a Romanis occuluntur, nec eos ab ullo, nisi a quindecim viris inspiei fas habent. Et sunt singularum singuli libri: qui quia Sibyllae nomine inscribuntur, unius esse creduntur; suntque confusi, nec discerni ac suum cuique assignari potest: nisi Erythreae, quae et nomen suum verum carmini inseruit, et Erythraeam se nominatum iri praelocuta est, cum esset orta Babylone: sed et nos confuse Sibyllam dicemus, sicubi testimoniis earum fuerit abutendum.

OMNES IGITUR HAE SIBYLLAE UNUM DEUM PRAEDICANT: MAXIME TAMEN ERYTHRAEA, QUAE CELEBRIOR INTER CETERAS AC NOBILIOR HABETUR... » (Ibid.).

V. — Lattanzio e la Sacra Historia.

Cicerone, parlando di Evemero e del suo traduttore Ennio, così si esprime: *Quid? ii, qui aut fortes aut claros aut potentes viros tradunt post mortem ad deos pervenisse eosque esse*

ipsos, quos nos colere, precari venerarique soleamus, expertes sunt religionum omnium? E subito dopo aggiunge: *Quae ratio maxime tractata ab Euhemero est, quem noster et interpretatus et secutus est praeter ceteros Ennius* (*De nat. deor.*, I, 42, 119).

Similmente Lattanzio, attraverso il quale sono a noi giunti, i frammenti della « Sacra Historia », scrive: *Antiquus auctor Euhemerus, qui fuit ex civitate Messene, res gestas Iovis, et ceterorum qui dii putantur, collegit, historiamque contexuit ex titulis, et inscriptionibus sacris, quae in antiquissimis templis habebantur, maximeque in fano Iovis Triphylii; ubi auream columnam positam esse ab ipso Iove titulus indicabat, in qua columna gesta sua perscripsit, ut monimentum esset posteris rerum suarum. Hanc historiam et interpretatus est Ennius, et secutus; cuius haec verba sunt: « Ubi Iuppiter Neptuno imperium dat maris, ut in insulis omnibus, et quae secundum mare loca essent, omnibus regnaret »* (*Inst.* I, 11).

La prima questione, che ci si presenta a risolvere leggendo, attraverso Lattanzio, l'*Evemero-Ennio*, è quella se Lattanzio abbia riprodotti fedelmente i frammenti enniani, i quali costituirebbero così un documento importantissimo della prosa arcaica latina; oppure se invece il Cicerone Cristiano abbia sunteggiato Ennio con parole sue; e, in quest'ultimo caso, se Ennio abbia scritto in prosa o in poesia. Massimo Lenchantin (Ennio, pag. 97) giustamente risponde: « La prima ipotesi è da scartare; nè la lingua, nè la sintassi, nè le clausole metriche c'inducono a ritenere i brani de la « Sacra Historia » come prosa arcaica. Onde risulta evidente la seconda ipotesi. Incerta invece la soluzione della terza questione ».

Per parte nostra, senza volerci impegnare a fondo nella discussione di questo intricato problema, osserveremo anzitutto che Lattanzio sembra ignorare che Ennio avesse steso in versi la sua traduzione di Evemero. Infatti, a proposito d'una citazione della « Sacra Historia » enniana, esce in queste parole: *Hoc certe non poetae tradunt, sed antiquarum rerum scriptores* (*Inst.* I, 11, 47). È bensì vero che questo di

Lattanzio non è ancora un argomento perentorio per il quale si debba ritenere senz'altro prosastica la traduzione enniana: giacchè presso gli antichi non si teneva già conto della forma poetica, ma della materia trattata, secondo che essa era corrispondente alla realtà delle cose oppure frutto di semplice immaginazione. Anche il vocabolo « historia » non esclude assolutamente la forma poetica, dato che esso indica non solo « storia », ma anche « carme ». Infatti nella vita di Probo vien fatto di leggere: *Non tibi; sed Latinae consulis historiae;* espressione riferita ad Augusto, il quale aveva impedito che venisse bruciata l'Eneide di Virgilio. Forse la conclusione più naturale, se non la più convincente, è data dal Pasquali (*Riv. di Filol.*, XXXVII, 1909, pag. 48), il quale non ritiene probabile che Ennio abbia messo in versi un'opera per sua natura evidentemente e così eminentemente prosastica come la ἱερὰ ἀναγραφή. E soggiunge: « Sarebbe un bel caso che solo questa opera di Ennio, la quale sarebbe stata un'elaborazione poetica di prosa, fosse a sua volta assoggettata da una rielaborazione prosastica ».

Ma una tale questione, ancorchè di per se stessa importante, e non ancora definitivamente risolta, non ha diretta attinenza col nostro assunto. Piuttosto ci vien fatto di domandare chi sia questo *Evemero*, e l'indirizzo e l'importanza dell'opera sua. Evemero « ex civitate Messana » o « Messena » o « Messene » (V. Strabone e Plutarco), visse, a quanto pare, negli anni dal 438 al 315 a. Cr. Scrisse una descrizione immaginaria delle terre lontane, raggiungendo nel suo viaggio d'esplorazione la meravigliosa isola di Pamaia dove sorgeva un magnifico tempio, nel quale, su aurea colonna, Giove aveva scritto le proprie gesta e quelle di Urano e di Saturno, e dove più tardi Mercurio aveva aggiunto anche le gesta di Apollo e di Diana. Così, col pretesto di una descrizione geografica, ad Evemero si offriva il destro per l'esposizione della nuova dottrina, quella che da lui prese poi il nome di *evemerismo*. Abbiamo detto « nuova dottrina »; in realtà però non era tale, perchè già da tempo s'era manifestata

la tendenza verso una spiegazione razionalistica dei miti e delle leggende eroiche. Ma fino a quel tempo la critica s'era fermata agli dèi minori, nè aveva ancora osato dare l'assalto alle maggiori divinità. Evemero compie arditamente l'ultimo passo, e applica la sua esegesi storica anche a Zeus, Crono, Urano, in una parola alle grandi divinità, che ancora erano profondamente radicate nella coscienza popolare. I Greci del resto, venuti a contatto con i popoli orientali dopo la vittoriosa spedizione d'Alessandro, avevano già avuto campo di osservare gli onori divini, che si tributavano ai re viventi, e la loro apoteosi dopo morte. Onde non è improbabile che fin d'allora, per analogia, almeno le menti colte considerassero gli dèi come veri e propri re primitivi, assunti all'onore della divinità. Evemero, con la sua ἱερὰ ἀναγραφή, altro non fa che elevare a sistema scientifico quella concezione razionalistica, la quale oramai era penetrata nella mente e nella coscienza delle classi colte. Pone dunque come principio fondamentale della sua dottrina che *τοὺς νομιζομένους θεοὺς δυνατούς τινας γεγονέναι ἀνθρώπους*. La « Sacra Historia » era un documento d'indiscusso valore storico presso gli antichi, perchè si trattava nientemeno che di un'iscrizione scolpita da mano divina, dalla mano di Giove, il quale *in columna gesta sua perscripsit, ut monimentum esset posteris rerum suarum* (*Inst.* I, 11, 33). La conoscenza di Evemero, oltre che da Lattanzio ci è fornita pure dagli *excerpta* di Diodoro, il quale ci fa sapere che Evemero fiorì durante il regno di Cassandro di Macedonia (316-297 a. Cr.). Non è nostro compito addentrarci nei termini della discussione intorno al significato del vocabolo ἀναγραφή: secondo il Jacoby, e questa sembra la spiegazione più naturale, significa « scritto, scrittura » (Schrift, Aufzeichnung) e corrisponde a « scriptio » di Lattanzio: .... *e sacra scriptione traditum est* (*Inst.* I, 14, 3).

Ennio (239-169 a. Cr.), il quale nell'Epicarmo segue le dottrine del Neopitagoreismo, rende popolare e accessibile l'interpretazione razionalistica dei miti con la sua traduzione di Evemero. Non è però da credersi che Ennio abbia tentato

di applicare alla mitologia romana le dottrine di Evemero: no, un'elaborazione filosofica della mitologia non sembra fosse nel programma di Ennio. Piuttosto conviene ammettere che Ennio sia stato indotto a quelle identificazioni fra divinità greche e latine, che spesso s'incontrano nelle sue opere: identificazioni od assimilazioni verificatesi già da parecchio tempo (Cfr. Ζεύς = Iuppiter, Κρόνος = Saturnus; Ποσειδῶν = Neptunus). Ennio in ciò fare non si limitò per altro ad una pura e semplice traduzione, ma, se ben consideransi certi suoi frammenti, vi s'intravvede il frutto di una elaborazione personale.

Lattanzio, come già s'è visto, ci ha tramandati nelle sue « Institutiones Divinae » numerosi frammenti dell'Evemero-Ennio. Le citazioni sono indicate con espressioni varie: « Ennius in Euhemero dicit — dicit Euhemerus — ut Euhemerus — Ennius in sacra historia — in sacra historia sic Ennius tradit — scriptum in historia sacra — sacra vero historia testatur — in historia sacra continetur — ex sacra scriptione traditum est — haec Ennii verba sunt — Ennius, cuius haec verba sunt, etc. ». Lattanzio, pur senza riferire alla lettera, conservò tuttavia numerose tracce del parlare enniano: senza però che per questo si debba riconoscere nell'Evemero un esempio di prosa arcaica, giacchè, come ben osserva il Pasquali, le espressioni arcaiche potevano rimanervi per forza d'inerzia. Così Lattanzio ha per noi il grande merito di averci trasmesso una raccolta di frammenti enniani: giacchè i migliori frammenti di Ennio, a noi pervenuti, non sono già quelli dei grammatici e dei compilatori, ma quelli di Cicerone e di Lattanzio.

VI. — **Lattanzio e Varrone** (1).

Lattanzio vede in Varrone lo storico e il filosofo profondo, spesso anche il dotto linguista. A lui attribuisce la

(1) *M. Terrenzio Varrone*, il più sapiente dei Romani, a detta di Cicerone, si rese celebre per un grande numero d'opere, delle quali la maggior parte non giunse fino a noi. Si sa ben poco della sua vita,

più grande importanza: *M. Varro, quo nemo unquam doctior, ne apud Graecos quidem, nedum apud Latinos visit* (*Inst.* I, 6, 7). Per la prima opera di Lattanzio, il *De opificio Dei*, Varrone è la fonte principale di consultazione. Vengono ad esempio riprodotte le sue osservazioni sull'innegabile svi-

ed anche quel poco sono congetture derivate dagli antichi scrittori oppure dagli stessi suoi scritti. Di lui parlano Plinio (VII, 53) e Cicerone (*Epp. ad Famil.* IX, 1-8). Varrone era entrato nelle buone grazie di Pompeo, del quale abbracciò le parti contro il rivale Cesare. Varrone si mantenne fedele a Pompeo fino al momento, in cui la causa di questo parve irrimediabilmente perduta. Già prima Pompeo l'aveva impiegato nella guerra contro i pirati e contro Mitridate. Durante le guerre fra Cesare e Pompeo, Varrone è in Ispagna al comando delle truppe pompeiane. Deposte le armi, si ritirò a Cuma e a Tuscolo, dove coltivò in pace i suoi studi preferiti, sebbene lo inquietasse il pensiero di quello che il dittatore sarebbe per stabilire a suo riguardo. Ma Cesare, nonchè perdonargli, lo incaricò di ordinare le biblioteche latine e greche, delle quali aveva decretato la fondazione, e che furono difatti fondate qualche tempo dopo, l'anno 707 di Roma (46 a. Cr.).

Le prime biblioteche greche e latine erano state ordinate in Roma da Pollione, il quale nell'atrio aveva fatto porre i busti degli scrittori più celebri. Tutti gli antichi autori concordano nel celebrare la magnificenza di questo atrio monumentale. È verosimile che questa galleria di busti sia appunto quella che fornì a Varrone l'idea per il suo trattato delle Immagini, designato dai grammatici col titolo di « Hebdomades ». Aulo Gellio elogia i due libri d'Omero e d'Esiodo, che facevano parte di questa biblioteca.

Varrone, sopravvissuto alla Repubblica e a Marcantonio, divenuta Roma la capitale dell'Impero di Augusto, si ritirò in campagna, non d'altro occupandosi che dei suoi studi. Giunto agli ottant'anni scrisse i tre libri « De re rustica », senza che per l'enorme numero delle altre opere da lui scritte dianzi, le quali ascendevano a ben *490 libri*, apparisse stanchezza alcuna nella sua memoria. Varrone lavorò altresì lungo tempo a preparare il suo dotto trattato « De lingua Latina », scritto l'anno 708 di Roma (45 av. Cr.). Gli antichi autori ci hanno tramandato il titolo di ciascuna opera di Varrone. S. Agostino (*De civ. Dei* VI, 3) dice che Varrone aveva consacrato 25 libri alle antichità umane, e 16 libri alle antichità divine. *Lattanzio*, il quale su questo punto concorda con S. Agostino, riporta le prime righe del trattato sulle antichità divine: « Ho parlato », dice Varrone, « di cose umane: ora voglio parlare delle cose divine, istituite dai mortali ». Da *Cicerone* apprendiamo altresì che Varrone aveva composto satire nella sua giovinezza. Queste satire scritte ad imitazione di Menippo, e delle quali giunse a noi qualche frammento, erano in versi trimetri intercalati da prosa.

luppo del sistema peloso nell'uomo e nell'animale (*De op. Dei* 7, 9-10), sulla vista (8, 10), sulla concezione (12, 4-6), sulla voce (15, 1), nonchè la definizione varroniana dell'anima (17, 5). Anche le etimologie proposte per le denominazioni dei diversi organi, attestano l'influenza e l'origine varroniana: caput (*De opif. Dei* 5, 6); frons (8, 6); oculus, palpebrae (10, 1-2); lingua (10, 16); mutus (11, 12); vir, mulier (12, 16-17); reni (14, 3); plantae (13, 6); etc. Il *De opificio Dei* può essere definito come una derivazione della scienza fisiologica di Varrone, con attacchi contro l'epicureismo, i quali costituiscono la parte personale di Lattanzio. A questo proposito osserveremo che Varrone nel *Prometheus* aveva descritto la formazione dell'uomo, raccogliendo ed esponendo in forma poetica tutto quanto intorno a Prometeo era contenuto nelle favole, con l'aggiunta di numerosi spunti filosofici.

Anche nelle *Institutiones Divinae* Varrone fornisce a Lattanzio il materiale per parecchie osservazioni, come ad esempio sul valore sacro delle acque e del fuoco (*Inst.* II, 9, 21); sulla longevità dei primi uomini: *Sic facta hominis vita est temporaria: sed tamen longa, quae in mille annos propagaretur. Quod divinis litteris proditum, et per omnium scientiam publicatum cum Varro non ignoraret, argumentari nisus est, cur putarentur antiqui mille annos victitasse* (*Inst.* II, 13, 21). Similmente sono derivazione varroniana le proprietà del numero sette (*Inst.* VII, 14, 8), e sopratutto i dettagli di storia religiosa delle Sibille (*Inst.* I, 6, 7-14), il soggiorno di Giunone in Samo (*Inst.* I, 17, 8), la leggenda di Erittoni (*Inst.* I, 17, 13), nonchè i sacrifici umani di Roma: *Quod ex responso quodam factitatum Varro auctor est....* (*Inst.* I, 21, 7).

Ora a tutta prima potrebbe sorprendere che quasi tutti questi richiami varroniani siano favorevoli al paganesimo. Ma si deve considerare che Lattanzio, seguendo la sua indole, si chiama felice d'essersi imbattuto in uno storico imparziale verso i suoi avversari: Lattanzio infatti, comprendendo appieno i vantaggi che il Cristianesimo può trarre da questo involontario alleato, inaugura il metodo, che

Sant'Agostino riprenderà nel suo *De civitate Dei* (VI, 2): *Doctrina atque sententiis ita refertus est (Varro), ut in omni eruditione... studiosum rerum tantum iste doceat, quantum studiosum verborum Cicero delectat.*

VII. — Lattanzio e Cicerone.

Cicerone, tra le fonti di Lattanzio, occupa senza dubbio il primo posto. La Bibbia, è vero, fornì a Lattanzio prove e argomentazioni; Valerio Massimo e Varrone gli fornirono i fatti; Virgilio ed Ovidio i fiori stilistici; Seneca buon numero di belle massime: ma l'azione profonda e sovrana fu esercitata su di lui dal solo Cicerone. Ancorchè Lattanzio non si senta di lodare in Cicerone l'uomo politico, tuttavia lo scrittore è da lui solennemente encomiato ripetute volte: *Num eloquentia superare possumus Ciceronem?* (*Inst.* I, 17, 4); *ille Romanae linguae summus auctor* (*Inst.* III, 13, 10); *vir eloquentissimus* (*Inst.* III, 13, 13); *eximius orator* (*Inst.* VII, 1, 1); etc. E da Lattanzio non è meno celebrato il filosofo perfetto, il pensatore sovrano, il sapiente universale: *Romanae philosophiae princeps* (*Inst.* I, 17, 3); *perfectus philosophus* (*Inst.* I, 15, 16); *summus philosophus* (*Inst.* III, 14, 7); *summus ille noster Platonis imitator* (*Inst.* III, 25, 1); etc.

Nell'insieme del filosofo e del letterato Lattanzio ammira Cicerone, lo studia con passione e si sforza d'imitarlo. Lattanzio è appunto colpito d'incontrare mirabilmente congiunti in Cicerone l'acume letterario e il valor filosofico: *Non tantum perfectus orator, sed etiam philosophus* (*Inst.* I, 15, 16).

Grande e non del tutto occasionale è la rassomiglianza fra le tendenze generali della dottrina di Lattanzio e di Cicerone. Già in Cicerone incontriamo ad esempio la forte argomentazione contro il dogmatismo metafisico: *Sapientiorem Socratem soleo indicare, qui... ea quae de natura quaererentur*

aut maiora quam hominum ratio consequi possit, aut nihil omnino ad vitam hominum adtinere dixerit (*De rep.* I, 10, 15). E similmente Lattanzio: *Quanto magis, qui naturalia, quae sciri ab homine non possunt, scire se putant, furiosi dementesque sunt iudicandi. Recte ergo Socrates, et eum secuti Academici scientiam sustulerunt, quae non disputantis, sed divinantis est* (*Inst.* III, 3, 4).

Lattanzio, al pari di Cicerone, dichiara che una filosofia esattamente eclettica sarebbe la vera, quella che condurrebbe meglio di tutte alla religione: una filosofia, cioè, la quale attingesse da tutte le filosofie quel tanto che contengono di accettabile, e costituisse così un sistema misto. Tutto lo sforzo di Cicerone infatti consiste nel ridurre ad unità fondamentale l'apparente varietà dei sistemi, e così s'affanna a restringere in una semplice differenza d'espressioni le divergenze fra le varie scuole, sopratutto fra le scuole degli Stoici e degli Accademici, verso le quali nutre maggior simpatia: *Stoici, qui cum a Peripateticis et Academicis omnia transtulissent, nominibus aliis easdem res secuti sunt* (*De fin.* V, 8, 22). Per questa medesima ragione Lattanzio si sforza di far proclamare da tutti i filosofi, volenti o nolenti, l'unità di Dio: *Horum omnium* (scil. *philosophorum) sententia, quamvis sit incerta, eodem tamen spectat, ut providentiam unam esse consentiant. Sive enim natura, sivea ether, sive ratio, sive mens, sive fatalis necessitas, sive divina lex, sive quid aliud dixeris; idem est, quod a nobis dicitur Deus. Nec obstat appellationum diversitas, cum ipsa significatione ad unum omnia resolvantur* (*Inst.* I, 5, 15). E tanto Cicerone come Lattanzio si irritavano giustamente contro gli Epicurei, perchè sono i più refrattari a questa generale riconciliazione, i più esclusivisti.

L'uno e l'altro s'interessano più di pratiche conclusioni che di questioni speculative. Così Cicerone s'occupa maggiormente del problema della provvidenza, come quello che presenta per gli uomini l'interesse più immediato e diretto: *in primis magna dissensio est, eaque nisi diiudicatur, in*

summo errore necesse est homines atque in maximarum rerum ignoratione versari (*De nat. deor.* I, 1, 2). Similmente all'importantissimo problema della provvidenza Lattanzio consacra i suoi due minori trattati, nonchè parecchi passi nei libri primo, secondo e settimo delle sue « Institutiones Divinae ».

Inoltre quante volte non ha mai proclamato Cicerone, che il problema del bene supremo è la chiave di tutta la filosofia, e che le divergenze teoriche importano ben poco, pur di arrivare ad una nobile e sana morale! *Ut quaecumque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidii* (*Tusc.* V, 29, 83). Parimenti la morale è una delle parti più importanti della dottrina di Lattanzio.

Una certa analogia fra Cicerone e Lattanzio esiste pure per il modo, con cui essi fanno la critica e la scelta delle varie dottrine. In Cicerone la critica e la scelta sono regolate unicamente dalla pubblica utilità: onde l'epicureismo è assolutamente dannoso e condannabile, perchè sopprime la vera giustizia (*De fin.* II, 10, 30); lo stoicismo è del pari nocivo, perchè paralizza la vita attiva e politica (*De fin.* IV, 9, 21). Infatti, per Cicerone il crimine cessa di essere tale quando sia utile al bene pubblico (*De off.* III, 23, 90). In Lattanzio invece l'idea di Dio, e non più la ragion di Stato, serve come pietra di paragone tra i vari sistemi filosofici. È bensì vero che il criterio non è più il medesimo, ma tuttavia i due sistemi sono paralleli: giacchè mentre Cicerone adatta la filosofia greca alla politica romana, Lattanzio l'adatta al dogma cristiano.

Inoltre tanto Cicerone quanto Lattanzio comprendono i doveri del polemista, epperò tutti due inclinano all'oggettività. Cicerone, ad esempio, si vanta di spiegare l'epicureismo meglio di quel che lo sapessero fare gli Epicurei stessi (*De fin.* I, 5, 13); non vuole servirsi di testimonianze, ma di ragionamenti soltanto (*De div.* II, 11, 27); e dichiara che un libro vale tanto in quanto sa farsi leggere anche da quelli del partito avverso (*Tusc.* II, 3, 8). Anche Lattanzio, come

già dicemmo, si sforza di osservare nella discussione la massima possibile oggettività: ed è appunto quanto rimprovera a S. Cipriano di non aver saputo fare: ..... *qua materia (Cyprianus) non est usus, ut debuit; non enim Scripturae testimoniis, sed argumentis et ratione fuerat repellendus* (*Inst.* V, 4, 4). In una parola lo spirito eclettico, pratico e oggettivo è una medesima cosa nei due filosofi. E sebbene tale spirito sia per così dire connaturato in Lattanzio, tuttavia la lunga consuetudine con Cicerone non ha fatto che favorirlo, affinarlo e rinvigorirlo.

Troppo lungo sarebbe il riportare i richiami ciceroniani in Lattanzio, dato che essi sono assai frequenti e numerosi. Il libro, di cui Lattanzio s'è maggiormente servito, è il terzo del *De natura deorum*, come quello che è consacrato all'esame e alla critica delle varie dottrine filosofiche: perocchè le tre dottrine fondamentali platonismo, stoicismo ed epicureismo, giunsero a Lattanzio specialmente attraverso Cicerone.

Tuttavia qualche divergenza intercede tra Cicerone e Lattanzio. L'apologista cristiano, ad esempio, rimprovera a Cicerone la troppa timidezza e circospezione, specialmente quando non consente ad aprire il proprio pensiero nel riguardo degli dèi, o a separare manifestamente le sue opinioni dal pontefice o le sue teorie dalla filosofia imperante. E ancora più vivacemente gli rimprovera gli attacchi contro la Provvidenza Divina. In generale la morale ciceroniana sembra a Lattanzio troppo disdegnosa, troppo ristretta ad una classe di persone, ed inoltre esageratamente egoistica: *Est (inquit Cicero) philosophia paucis contenta iudicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens. Non est ergo sapientia, si ab hominum coetu abhorret: quoniam si sapientia homini data est, sine ullo discrimine omnibus data est, ut nemo sit prorsus, qui eam capere non possit* (*Inst.* III, 25, 2).

Ma, lasciando da parte queste divergenze, noteremo che Lattanzio deve a Cicerone due abitudini assai notevoli: prima, quella di far precedere ogni suo libro da una specie

di preambolo generale che serve a preparare e ad aggraziarsi il lettore; seconda, quella di terminare le sue dissertazioni con una perorazione pratica e patetica. Anche le proprietà stilistiche, quali la limpidezza e la chiarezza, il movimento eguale e sostenuto, nobile ed armonioso, manifestano chiaramente l'influsso ciceroniano.

Così Lattanzio, fedele seguace di Cicerone, riuscì a riprodurre in gran parte l'ideale ciceroniano della forma oratoria, sì da meritarsi il titolo di *Cicerone cristiano*.

VIII. — Lattanzio e Tertulliano.

Non ci sembra di fare opera inutile ed oziosa col mettere Lattanzio di fronte al grande apologista del secolo precedente: sopratutto quando si pensi che Lattanzio e Tertulliano, senza nulla togliere al merito degli altri apologisti cristiani, occuparono ed ancora occupano i primi posti nella schiera degli autori latini, che impugnarono la penna in difesa del Cristianesimo. Confronto questo più necessario che utile: e che viene formandosi spontaneamente se ben si considerano le caratteristiche dell'uno e dell'altro scrittore, come pure il diverso indirizzo seguíto da Tertulliano e da Lattanzio nel presentare al pubblico romano le loro apologie.

Diciamo espressamente « confronto », perchè non è affatto il caso di parlare di dipendenza. Lattanzio infatti ha attinto ben poca cosa dai suoi predecessori. A Minucio egli deve la prima idea di un'alleanza fra la religione e la filosofia; a Tertulliano gli argomenti contro il culto popolare pagano; a S. Cipriano i testi della Bibbia e dell'Evangelo; ad Arnobio il gusto delle profonde discussioni metafisiche. Dopo il metodo polemico di Tertulliano, quello catechetico di S. Cipriano e quello scettico di Arnobio, Lattanzio fa ritorno al metodo filosofico inaugurato da Minucio, ma vi fa ritorno con maggiore profondità di pensiero e perfezione di procedimento. Tertulliano inoltre, come pure S. Cipriano,

l'uno per fissare l'opinione e la dimostrazione nelle sue controversie teologiche, l'altro per dare più peso alle sue esortazioni morali o alle sue prescrizioni disciplinari, fanno continuamente ricorso alle S. Scritture. Per questi due apologisti le citazioni bibliche sono veri e propri argomenti, intimamente connessi con la trama e lo stile di tutta l'opera. In Lattanzio invece la cosa è ben diversa. Egli fa ben raro uso di citazioni scritturali: anzi tratti interi delle sue opere ne sono totalmente privi. Lattanzio ha bisogno dell'adesione intera e incondizionata delle classi dirigenti l'impero, la sola adesione che ancora manchi al Cristianesimo, e che varrà ad assicurargli la vittoria definitiva. Giacchè Lattanzio, pur senza dimenticare la folla, scrive sopratutto per la gente colta, i filosofi, i retori, i grandi signori e i magistrati. Comprende benissimo che, cambiando di pubblico, l'apologetica cristiana, deve mutare anche i procedimenti: quindi, rompendola con le abitudini dei suoi predecessori, si propone d'imprimere alla religione cristiana il colore filosofico reclamato dai suoi colti lettori. Infatti a Tertulliano, il cui principale scopo è di staccare dal paganesimo la grande massa del popolo, possono sembrare sufficienti i sarcasmi mordaci, gli scongiuri patetici, la citazione di miracoli o di sacri testi. Non così per Lattanzio: un pubblico abituato alle argomentazioni profonde richiede la discussione, il ragionamento, la dimostrazione. A Tertulliano può altresì bastare un semplice confronto del Cristianesimo con la pagana mitologia. Invece Lattanzio, dato che il suo pubblico è attaccato a questa o a quella scuola filosofica, deve portare la lotta sul terreno medesimo degli avversarî. A lui più che un confronto con la mitologia, necessita un confronto con i grandi pensatori del paganesimo; a lui occorre dimostrare che il Cristianesimo risponde a tutte le questioni che si possono porre i metafisici e i moralisti; ch'esso può servire come dottrina non meno bene del platonismo e dello stoicismo; in una parola ch'esso non è solamente la vera religione, ma anche la vera filosofia.

Questa è pure la ragione per cui Lattanzio, come confutatore del paganesimo, è lontano dal valore dei suoi predecessori Tertulliano e Arnobio. Non possiede infatti la forza rude e vigorosa del primo, nè la sua visione pungente e implacabile; e nemmeno possiede l'abbondante penetrazione del secondo.

Lo stesso Lattanzio intravvede come l'opera di Tertulliano, più che una dimostrazione, è una semplice difesa del Cristianesimo. Tertulliano difatti è più avvocato che filosofo. Egli demolisce l'una dopo l'altra le divinità del paganesimo: in nessun luogo però s'indugia a considerare più addentro il carattere essenziale del paganesimo, o a spiegarne l'origine. Questo invece è il compito di Lattanzio, che lo sa svolgere da pari suo.

Di più Tertulliano s'indirizza solitamente ad un pubblico circoscritto: o ai cristiani soli nelle sue opere di morale e di teologia, o ai pagani soli nei suoi scritti apologetici. Lattanzio, al contrario, pur avendo particolarmente di mira la classe intelligente, si rivolge nel medesimo tempo tanto ai pagani quanto ai Cristiani. Lattanzio si prefigge appunto, come compito essenziale dell'opera sua, di colmare il vuoto fra il Cristianesimo e la ragione umana: mentre Tertulliano, con la sua asprezza ironica e la sua intransigenza, allarga maggiormente in via di fatto, se non di proposito, questo medesimo vuoto.

L'aggressività e l'intransigenza di Tertulliano dovevano andare poco a genio al carattere di Lattanzio, il quale di fatto non dimostra grande predilezione verso questo suo predecessore. Nel libro V delle *Divinae Institutiones* (1, 23), dopo aver fatto parola di Minucio Felice, Lattanzio così si esprime nei riguardi di Tertulliano: *Septimius quoque Tertullianus fuit omni genere litterarum peritus, sed in eloquendo parum facilis et minus comptus et multum obscurus fuit. Ergo ne hic quidem satis celebritatis invenit.*

Con Tertulliano Lattanzio ha ben pochi contatti. Sembra che abbia tratto profitto solo dalle sue opere apologetiche

ed anche da queste in misura assai ridotta. Lattanzio deriva sopratutto da Tertulliano la teoria demonologica (Cfr. *Inst.* II, 9).

Del resto Lattanzio, come già s'è osservato, è assai indipendente dalla tradizione religiosa in genere. Quindi non deve recar meraviglia che anche con Tertulliano egli abbia così tenui collegamenti. Gli è che *le vere fonti e i veri modelli, che Lattanzio predilige, ed ai quali ha informato la sua preparazione, restano pur sempre i grandi uomini e le grandi dottrine del paganesimo classico.*

G. Molignoni.

RECENSIONI

ROBERTO PARIBENI — « **Optimus princeps** » *Saggio sulla storia e sui tempi dell'imperatore Traiano.* — Messina, casa edit. G. Principato, 1927, due volumi di circa 300 pagine, L. 50.

La *felicitas temporum,* che al pensoso Tacito, accigliato storico dell'impero, era apparsa conciliazione della libertà e del principato, trovava nella figura di Traiano, *optimus princeps,* la più piena, tradizionale, significativa espressione. Alle intemperanze di casa Claudia, ai tumulti dell'anno dei tre imperatori, all'esacerbante tirannide domizianea, superata la breve parentesi introduttiva di Nerva, eran reazione e restaurazione di valori morali e materiali l'austera forza ed il prudente senno di Traiano; era ritorno, sotto certi aspetti, ai criteri d'Augusto, in quanto Augusto era stato interprete più di Pompeo che di Cesare. Il provinciale dell'ispana Italica recava sul trono l'aureola del generale vittorioso, atta a renderlo temuto in Oriente ed in Occidente anche senza gli epiteti di *dominus ac deus;* attuava un prudente predominio, intero nella sostanza, rispettoso del Senato nella forma, sì da conciliarsi all'interno prestigio e benevolenza. Le due guerre daciche, la spedizione arabica, la guerra partica, gli sgravi fiscali, il condono di penalità al fisco, i provvedimenti per il buon mercato dei viveri, le gratuite distribuzioni di frumento, le istituzioni alimentari per i fanciulli pover furono i suoi titoli di gloria presso contemporanei e posteri. Fu nel complesso così poderosa e felice, per un concorrere di circostanze, l'opera sua che noi, così a corto di fonti scritte, dobbiamo esser riconoscenti all'archeologo che, con magistero d'arte, con severa coscienza di studio e vivo senso della romanità, ha voluto e saputo darci una visione d'insieme su così significativo periodo della storia imperiale.

Il P. ha trovato modo d'inquadrare abilmente l'opera dell'*Optimus Princeps,* facendo rivivere, attraverso la famosa colonna istoriata del foro, l'arco di Benevento, le sparse epigrafi, monete, medaglioni e le poche fonti letterarie, la giovinezza di Traiano, l'ascesa all'Impero, le guerre daciche, gli ordinamenti della conquista, i lavori pubblici, il foro

omonimo, l'amministrazione imperiale, il movimento religioso pagano-giudaico-cristiano, la coltura del tempo, la guerra partica, la morte, la successione, la tradizione e le leggende. Le molte illustrazioni e le dotte e accurate annotazioni accrescono interesse e pregio alla chiara esposizione.

È lecito però fare qua e là qualche riserva. Non sembra che il Cristianesimo fosse già noto agli ambienti ufficiali romani e differenziato nettamente dal Giudaismo (II, 199-200) sino dall'età di Domiziano; i profani confusero a lungo; le espressioni di Tacito, di Plinio il giovane, dello stesso Traiano ci inducono ad ammettere tale chiarificazione solo nel secondo secolo. In quanto poi alla provincializzazione delle truppe imperiali, al carattere sempre più sedentario, il P. ha omesso di tener conto delle conseguenze negative, accanto alle positive (I, 62), degli inconvenienti già pronunciatisi agli albori del secondo secolo. A non pochi sarà anche motivo di inesatta interpretazione l'espressione mommsenniana «diarchia augustea» che il P. continua ad usare (I, 120). Nell'accenno (I, 24 n. 60) fatto a Prusia re di Bitinia sarebbe stato più preciso il dire che fu non già alleato dei Romani nel 190 av. Cr. ma semplicemente neutrale fra essi ed Antioco. Ci si permetta pure di notare che, mentre il P. usa fonti antiche da lui stesso infirmate (es. *Historia Augusta*) e moderne di valore discutibile (es. *Manaresi*) gli sono sfuggiti, fra l'altro, i contributi che il « Didaskaleion » non ha mancato di recare a parecchie delle questioni da lui trattate. Non certo al P. bensì all'editore vanno imputati i non pochi svarioni tipografici (per es. I, 35, 6; 49, 32; 93, 10; 118, 4; II, 188, 42; 193, 39; 196, 17; 210, 43 ecc.) che scompariranno nelle successive edizioni.

Alcune inezie non menomano punto i grandi pregi dell'opera che già fu coronata dell'ambito premio reale della R. Accademia dei Lincei per l'Archeologia e riscosse il plauso dei dotti. Il P. ben combatte pregiudizi tradizionali che fanno iniziare la decadenza romana dall'età graccana e confondono crisi ed evoluzioni; ben sostiene l'originalità di un'arte romana imperiale; ed acutamente ha giudicato il grande dramma tra Impero e Cristianesimo (II, 215-216). La formidabile lotta di idee fu combattuta con un numero relativamente scarso di vittime e Roma ebbe, per le proprie virtù, la gloria e la maestà di un secondo impero.

Luca de Regibus.

M. Rostovtzeff, **The social and economic history of the Roman Empire.** Oxford, Clarendon Press, 1926, pagg. XXV-695, con 60 tavole; 45 scellini.

Questa, ch'è forse la maggiore e più felice fatica del noto storico russo, merita veramente d'esser letta e ponderata da quanti si interessano ai gravi problemi dell'impero romano. La storia politico-militare è tracciata a grandi linee in quanto serve ad inquadrare e comprendere quella economica e sociale: 1° L'Italia e la guerra civile. — 2° Augusto e la politica di ricostruzione. — 3° La tirannide militare di casa Giulia e Claudia. — 4° Il governo dei Flavi e l'illuminata monarchia degli Antonini. — 5° L'impero romano sotto i Flavi e gli Antonini. La città. Commercio ed Industria. — 6. L'impero romano sotto i Flavi e gli Antonini. La città e la campagna in Italia e nelle provincie europee di Roma. — 7° L'impero romano sotto i Flavi e gli Antonini. La città e la campagna nelle provincie asiatiche ed africane di Roma. — 8° La politica economica e sociale dei Flavi e degli Antonini. — 9° La monarchia militare. — 10° L'anarchia militare. — 11° L'impero romano durante il periodo dell'anarchia militare. — 12° Il dispotismo orientale ed il problema della decadenza dell'antica civiltà. — Segue il ricchissimo apparato di note critico-bibliografiche, l'elenco degli imperatori ed un accurato indice con particolare riguardo ai papiri ed alle iscrizioni.

Trattandosi di uno straniero dobbiamo compiacerci di vedere alfine fatta larga parte agli studi italiani ch'egli cita scrupolosamente. L'opera veramente notevole è già stata analizzata e segnalata agli studiosi italiani da G. De Sanctis (in « Riv. di filol. cl. » dic. 1926, 537-554) alle cui dotte pagine deve riferirsi chi voglia trarre tutto il profitto dello scritto del R. — Noi ci limitiamo a notare qui come il concetto fondamentale informatore sia proprio quello in apparenza confinato all'ultimo capitolo, la ricerca cioè della trasformazione e decadenza dell'impero, che il R. ritrova in una causa perfettamente economico-sociale, l'ascesa dell'umile borghesia, l'equiparazione, il livellamento delle classi a scapito dell'aristocrazia privilegiata. Ciò può essere vero solo dal punto di vista della « decadenza della classe dominante » divenuta incapace di continuare ad esser l'elemento propulsore delle sane energie della maggioranza. Non tutti poi potranno convenire nel dare così esclusiva preponderanza al fattore economico-sociale in problemi tanto complessi. — Ciò non impedisce che l'opera del R., che si presenta anche in veste tipografica impeccabile, anzi elegante, sia uno dei principali contributi alla futura storia dell'impero; se un rammarico si può esprimere sarà per il prezzo del volume non accessibile a tutte le borse.

Luca de Regibus.